HISTORIA MEXICANA

VOL. XXXVIII ABRIL-JUNIO, 1989 NÚM. 4

152



Homenaje a Silvio Zavala

I

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO
DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: En México, 54 000 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34 dólares. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60 dólares.

EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.

ISSN 0185-0172

Impreso y hecho en México
Printed in Mexico
por
Programas Educativos, S.A. de C.V., Chabacano 65-A, 06850 México, D.F.
Fotocomposición y formación: Literal, S. de R. L. MI.

HISTORIA MEXICANA

VOL. XXXVIII ABRIL-JUNIO, 1989 NÚM. 4

152

SUMARIO

VIÑETA DE LA PORTADA

Silvio Zavala. Dibujo de José Moreno Villa
para *Nueva cornucopia mexicana* (1976).

ADVERTENCIA:

Por un error de imprenta, en el número 151 se omitió la siguiente referencia a la viñeta: *Llaves*. Reproducido del Archivo General de la Nación, "Ramo criminal", volumen 526, expediente 1 (1813).

PRESENTACIÓN

SILVIO ZAVALA O LA PASIÓN DEL OFICIO

Clara E. LIDA
El Colegio de México

EN EL EPÍGRAFE DE UNA DE SUS OBRAS más recientes, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*,[1] Silvio Zavala cita a Alejandro de Humboldt y a Joaquín García Icazbalceta. Junto a la simpatía de Humboldt por las clases menos favorecidas de un pueblo, Zavala recoge el llamado de Icazbalceta en pro de una historia basada en la verdad y el entendimiento. El sabio alemán y el erudito mexicano abogan por un historiador que sepa unir la sensibilidad compasiva y la maestría del oficio ejercido *sine ira et studio*. Desde luego que ningún escritor riguroso elige sus epígrafes de modo fortuito, sino en concordancia profunda con su obra; pero a veces no resulta obvia su relación con las virtudes íntimas de quien los escoge. En el caso del propio Zavala, la pasión por los personajes —que pide Humboldt— se entrelaza con la ecuanimidad en su estudio —a la que exhorta Icazbalceta. Ambos dones, en raro equilibrio, hacen de Silvio Zavala uno de los más completos y, sin duda, uno de los más ricos historiadores americanos actuales.

Desde 1933, cuando a los veinticuatro años publicó su breve pero original tesis doctoral para la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid (ahora mal llamada Complutense), sobre *Los intereses particulares en la conquista*

[1] ZAVALA, 1984, I, 668 pp.; 1985, II, 662 pp.; 1987, III, 920 pp.; IV, 1989, 593 pp.

de la Nueva España, hasta su última publicación monumental arriba citada, de la cual ya han aparecido cuatro tomos, este gran trabajador, ejemplo vivo de historiador y maestro, ha dejado, año tras año durante medio siglo, más de dos centenares de publicaciones sobre diversas facetas de la historia de la civilización hispanoamericana, amén de incontables cursos y conferencias.[2] Sus discípulos en el salón de clase y en la letra impresa hemos contraído con él una deuda de reconocimiento profunda, imposible de retribuir en toda su magnitud y complejidad.

En efecto, quienes se adentren en la obra de Silvio Zavala encontrarán, junto a la más absoluta precisión, una vastedad y una sabiduría sin parangón. A lo largo de más de cincuenta años, Zavala ha transitado con igual soltura por espacios y tiempos diversos, desde la amplísima geografía americana hasta la de otros continentes en contacto con nuestro Nuevo Mundo; desde el ancho territorio de la filosofía moral de humanistas europeos del XVI y XVII e ilustrados del XVIII, hasta el de las ideas sociales y políticas del XIX. Un sucederse en planos distintos, pero siempre complejos, de encomenderos, hacendados, indios, africanos y esclavistas; de adversarios y de amigos de la libertad y de la justicia; de reformadores tolerantes, liberales o progresistas, según el momento, y sus eternos enemigos. Por sus páginas desfilan personajes plurales: tratadistas en tensa controversia como Juan López Palacios Rubios, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, o unidos en comunión de ideas, como Tomás Moro y Vasco de Quiroga; historiadores en contrapunto como Lucas Alamán y Justo Sierra, o sabios infatigables como Francisco del Paso y Troncoso. No faltan en sus escritos los hombres públicos que como Victor Considérant o Benito Juárez dedicaron sus mejores esfuerzos reformistas a "las últimas clases de un pueblo" (según la invitación de Humboldt), ni el recuerdo cálido y hondo por maestros y amigos como Rafael Altamira, Alfonso Reyes, Marcel Bataillon, Ramón Iglesia, "cada uno tan sano de entendimiento" (según el epígrafe de García Icazbalceta).

[2] Véase *Bio-bibliografía*, 1982; "Actividades", 1982 en adelante.

Un mundo múltiple, rico en matices, lleno de hombres, ideas y obras deslumbrantes pueblan sin cesar sus mesuradas y lúcidas páginas.

Pluralidad de personajes en momentos y mundos plurales. Explorar la obra de Silvio Zavala es lanzarse a la más total de las aventuras, más allá de fronteras artificiosas y de tiempos estáticos. ¿Cómo no hacer nuestra la sentencia de Cristóbal Colón con que Zavala encabeza los dos tomos de su nutrida síntesis *El mundo americano en la época colonial*:[3] ''Porque andando más, más se sabe''? ¡Cuánto nos hace andar Zavala, y cuánto más saber! Con él aprendemos lo que nunca debiéramos ignorar: que la Nueva España está enlazada al conjunto de América, y esa América lo está al mundo entero, en unidades y diversidades de origen vario y cambiante desarrollo. Con él aprendemos que, para captar la realidad histórica, hay que reconocer ante todo su complejidad, evitando explicaciones maquinales, verdades inmutables, sentencias rotundas, perezosas ignorancias, interpretaciones únicas. Con él aprendemos a estar atentos al pasado sin rechazar jamás lo mejor del presente, inmunes al canto de fáciles modas, pero con oídos abiertos a los llamados de lo nuevo.

Esta inteligencia universal, enemiga de toda exclusión, es la del historiador consciente de que a él le corresponde tender los puentes que comunican a cada hombre con la humanidad, y a todos con su pasado. Esta labor se funda en un difícil tejer y destejer los hilos que entrelazan el tiempo personal del estudioso con el de su sociedad, y estos dos tiempos, a su vez, con el tiempo ya ido de otra gente y otros mundos; tres tiempos que se entrecruzan y mutuamente se enriquecen.

Zavala, abierto a los múltiples senderos del conocimiento histórico, sabe con los clásicos que nada humano es ajeno a la historia. El estudio del pasado no puede excluir los horrores para limitarse sólo a lo bello. Sin embargo, el historiador tiene una doble misión de verdad y justicia: aunar la fidelidad de su oficio de conservador imparcial a la búsqueda de

[3] ZAVALA, 1967, I: 643 pp.; II: 671 pp.

valores que ayuden a refutar el terrible *homo homini lupus* de Plauto.[4] Como historiador de la civilización americana, Zavala hace suya la definición de otro historiador admirable, Lucien Febvre,[5] al incluir dentro del concepto de "civilización" el estudio de las manifestaciones más variadas de la vida de los pueblos incluso las más aberrantes. Zavala mismo estudia magistralmente ciertas formas opresivas en la colonia: la esclavitud, el servicio obligatorio, el repartimiento forzoso y las ideas e instituciones que los refuerzan. Pero no cabe duda de su compasión por las víctimas, de su parentesco con quienes (como Las Casas y don Vasco) contribuyen a la dignidad del hombre, de su tenaz búsqueda de las raíces de la libertad y la justicia desde los primeros contactos y las primeras violencias entre europeos e indígenas en la sociedad colonial de nuestro continente. Historia y ética son, sin duda, la síntesis que anima la obra de Silvio Zavala.

Íntimamente ligada a la idea de civilización, en sus acepciones más amplias —sociales, institucionales, materiales, culturales y espirituales—, está la preocupación por el lenguaje como vínculo expresivo fundamental de todo hombre en sociedad. Para Silvio Zavala, la lengua —o lenguas— de un pueblo y sus vicisitudes en el tiempo ocupan un lugar destacado en el estudio de las formas sociales. Sin llamarse filólogo, Zavala comparte con los filólogos el interés por la palabra en sus más amplios enlaces con las diversas áreas del saber humano. En esta atención al idioma —puesta de manifiesto en páginas diversas y, muy especialmente, en su discurso de ingreso en la Academia Mexicana de la Lengua—,[6] se percibe el sedimento de los años formativos transcurridos en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, donde bajo la dirección de Ramón Menéndez Pidal convivían filólogos e historiadores. Así resulta lógico y natural el hondo interés de Zavala por el "estudio social del lenguaje y sus transformaciones". Esta preocupación lingüística se manifiesta también en el repetido interés del historiador por el origen

[4] Véase, por ejemplo, la entrevista con el historiador inglés Peter Bakewell, "Conversación", 1982, pp. 23-25.

[5] FEBVRE, 1930 y 1962, pp. 481-528.

[6] ZAVALA , 1977.

y difusión de términos cuyo significado a través de los tiempos debería precisarse para comprender mejor el pasado y su legado. Baste como ejemplo su escueta pero certera contribución al estudio del término "salvaje" y el simultáneo llamado a avanzar por ese sendero de la investigación histórica.[7]

Hombre cuya labor pública en diversas tierras lo llevó por caminos aparentemente alejados de los del estudioso, Zavala ha sabido conjugar el servicio a su país con el intercambio enriquecedor en otros horizontes, haciendo muy suya la colombina máxima arriba citada. Este amante de su provincia, a la que evoca con ternura —"nací en la tierra de los Mayas [. . .], tierra que tiene catedral, arcos y murallas, conventos, calles en cuadrícula, viejos cascos de haciendas, convivencia de gentes y lenguas distintas"—, es, sin embargo, enemigo del provincianismo empobrecedor. Como maestro siempre enseñó a sus discípulos la necesidad de "abrir el espíritu y no trabajar enclaustrados",[8] y así lo podríamos corroborar quienes con él realizamos nuestros primeros aprendizajes. Su inteligencia, enemiga de prejuicios que la limiten, se opone deliberadamente al dogmatismo rígido, a la certeza petulante, al fetichismo por los datos, a la superstición por la teoría, a la mayor amistad por Platón que por la verdad.

Al cumplir ochenta años y a cinco décadas de sus primeras publicaciones y de sus primeros cursos, Silvio Zavala sigue invariablemente absorto en la pasión del oficio. Este artífice de la investigación labora infatigable en ese taller que es su biblioteca, rodeado como el buen artesano de sus herramientas más imprescindibles: sus libros y ficheros. Quienes aprendimos de su trabajo ejemplar que la historia es un lento y largo aprendizaje que rara vez concluye, reconocemos hoy en él al verdadero maestro historiador y le rendimos con esta publicación nuestro más cálido y cordial homenaje.

En estas páginas, los lectores encontrarán colaboraciones

[7] *Tres estudios*, 1983, p. 26, n. 1.
[8] Véase la "Conversación" con P. Bakewell, pp. 28 y ss.

de estudiosos de uno y otro lado del Atlántico que han retomado los senderos abiertos por la vasta obra de Silvio Zavala o por sus múltiples intereses en la cátedra. Era imposible que todas las áreas estuvieran representadas, pero hemos hecho un enorme esfuerzo porque el repertorio fuera lo más amplio posible. Desfilan aquí colegas y discípulos cercanos de países muy diversos que se adentran en regiones y temas tan variados como la sociedad colonial y sus instituciones en América, desde la Nueva España hasta el Perú; el trabajo en México, en Brasil, en las Antillas; los indios y los cronistas en los albores del descubrimiento; la cultura virreinal y la de la independencia; la legislación laboral desde la Revolución; los refugiados españoles en México; la agricultura novohispana y sus vaivenes; el humanismo español y la revolución francesa... Si bien ésta no intenta ser una enumeración exhaustiva de los trabajos que ahora se publican en los dos números de *Historia Mexicana* que dedicamos para este homenaje a uno de sus fundadores, sí es un reflejo fiel de las múltiples y ricas facetas del quehacer y del pensar de Silvio Zavala. Por todo ello, al cumplir ahora sus ochenta años, no nos queda más que agradecerle a este maestro de la historia las generosas enseñanzas sin límites y sin fronteras que derramó, incansable, con la pluma y la palabra.

REFERENCIAS

"Actividades"

1982 "Actividades académicas de los miembros de El Colegio Nacional", en *Memoria de El Colegio Nacional.*

Bio-bibliografía

1982 *Bio-bibliografía de Silvio Zavala.* México, El Colegio Nacional.

"Conversación"

1982 "Conversación sobre Historia. Peter Bakewell entrevista a Silvio Zavala", en *Memoria de El Colegio Nacional*, X:1 (1982), p. 23-25.

FEBVRE, Lucien

1930 "Civilization, le mot, l'idée", en *1ᵉ Semaine Internationale de synthèse*. París.

ZAVALA, Silvio

1967 *El mundo americano en la época colonial*. México, Editorial Porrúa, 2 tomos.

1977 *¿El castellano, lengua obligatoria? Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española*. México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.

1983 *Tres estudios sobre Vasco de Quiroga*. México, Instituto José María Luis Mora.

1984 *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, t. I.

1985 *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, t. II.

1987 *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, t. III.

1989 *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, t. IV.

EXPERIENCIAS CON SILVIO ZAVALA, 1933-1949: ALGUNOS RECUERDOS AL AZAR

Lewis HANKE
Universidad de Massachusetts

LA HISTORIA DE LAS RELACIONES intelectuales entre México y Estados Unidos en el siglo XX todavía no ha sido escrita. Al parecer, nunca se ha evaluado la importancia del amplio proyecto sobre Yucatán, patrocinado por la Carnegie Institution de Washington, pese a que, a todas luces, fue un modelo de los métodos y políticas que una institución extranjera debería fomentar para el estudio de la cultura mexicana.

Durante mi estancia en la Universidad de Austin, Texas, de 1951 a 1961, oí hablar mucho del empeño por aprender español y estudiar historia mexicana de un joven maestro, Herbert Eugene Bolton, que había estado allí los primeros años del siglo. Bolton llegó incluso a proponerle al director del departamento de historia, George Garrison, que le autorizara a impartir un curso de historia de México. La respuesta de Garrison no sólo fue negativa sino que llegó a declarar que, mientras él fuera director del departamento, no habría cursos de historia mexicana en Texas.

Mucho antes de que yo llegara a Texas en 1951 todo esto había cambiado, en gran parte gracias a la influencia de mi predecesor, Charles W. Hackett, y la Universidad de Texas disponía de una extraordinaria colección en la biblioteca de materiales sobre América Latina y, en especial, sobre historia de México. En la actualidad, esta colección es todavía más rica y para ocuparse de ella han sido nombrados profesores especialistas en diversos campos de estudio relaciona-

dos con México. Bolton prosiguió con su interés por el tema en Berkeley y no sólo produjo una guía fundamental cuya utilidad todavía está vigente,[1] sino que se ganó tantos discípulos en la Universidad de California que en su honor se prepararon dos *festschriften*, lo cual probablemente es un récord mundial. En mis años en Texas también supe de las "Farmer Fellowships", por las que Hackett mostró gran interés, y que permitían a jóvenes mexicanos con talento estudiar en Austin. Éstas y muchas otras iniciativas públicas y privadas contribuyeron a acercar a México y Estados Unidos y a mí me complacía en especial que la oficina del departamento de historia estuviera en Garrison Hall, símbolo del gran cambio que había tenido lugar desde los primeros años del siglo.

Mi modesto propósito ahora es esbozar las relaciones entre Silvio Zavala y yo durante el lejano periodo de 1937 a 1949, cuando ambos estábamos en los comienzos de nuestras largas carreras.

Coincidimos por primera vez brevemente en España en 1933. Zavala estaba trabajando en Madrid en sus aportaciones fundamentales, *La encomienda indiana* y *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, mientras yo me había instalado en Sevilla para tener acceso al Archivo General de Indias. Pero de vez en cuando yo visitaba Madrid para consultar a Rafael Altamira y Fernando de los Ríos y fue entonces cuando tuve la oportunidad de conocer a Zavala y de ponerme al tanto de su investigación.

La siguiente vez que nos encontramos fue en la ciudad de México en 1937, cuando yo iba camino a Guatemala para observar a Robert Redfield, antropólogo de la universidad de Chicago, que estaba estudiando a los indígenas guatemaltecos. En la ciudad de México, Zavala me presentó a intelectuales tan destacados como Genaro Estrada y Alfonso Reyes, quien por entonces estaba muy ocupado en la organización de la Casa de España en México para proporcionar así un hogar a los intelectuales españoles que huían de la España de Franco.

[1] *Guide* , 1913.

Zavala deseaba vivamente fundar una revista dedicada a la historia de América y concertó una cita para que fuéramos a ver al ingeniero Pedro Sánchez, entonces presidente del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Don Pedro, en tanto que científico, era reticente con los historiadores porque, según él, había tenido ocasión de comprobar que eran tercos y pendencieros. Pero en 1937 nos escuchó y al año siguiente aprobó la creación de la *Revista de Historia de América*. Recuerdo perfectamente el llamado posterior de Zavala para que enviara de inmediato un artículo mío a fin de que se pudiera imprimir el primer número antes de que don Pedro cambiara de opinión. En el primer número se publicaron únicamente tres artículos: el de Zavala y el mío, y uno central de Rafael Altamira, titulado "La legislación indiana como elemento de la historia de las ideas coloniales españolas".[2] La revista todavía se publica y significa una salida adecuada para una gran variedad de artículos y mucha información bibliográfica útil.

El amplio interés de Zavala por la historia fue también origen de la influencia que ejerció en el Fondo de Cultura Económica para que esta editorial publicara en 1942 el tratado de Bartolomé de Las Casas titulado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, con introducciones de Agustín Millares Carlo y mía. La segunda guerra mundial ya había comenzado y debió ser un gesto de valentía editorial lanzar al público este conmovedor llamado a emplear únicamente medios pacíficos en la conquista española de México. La segunda edición se publicó en 1975 con un tiraje de 10 000 ejemplares. Zavala debió ser también en parte el responsable de la publicación en 1943 del *Cuerpo de*

[2] *Revista de Historia de América*, 1938, pp. 1-24. La declaración que hizo entonces Altamira fue probablemente el inicio de los pensamientos que dediqué a la lucha por la justicia en América: "Es posible que el espectáculo de la polémica que desde un principio se produjo en cuanto a las más salientes normas de la política indiana, y particularmente de la libertad del indio para la vida civil, y la preparación de consultas a los hombres calificados de entonces (teólogos, juristas) que los reyes solicitaron como es sabido, señalase a éstos la conveniencia de expresar los motivos que les decidían por una u otra de las opiniones. En ciertos casos, p. e., el de la capacidad o «habilidad» de los indios, ese hecho parece evidente" (p. 23).

documentos inéditos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, que preparamos también Millares Carlo y yo para demostrar que hubo muchos otros teólogos y pensadores políticos españoles en la España del siglo XVI y en las Filipinas, además de Bartolomé de Las Casas, que debatieron los problemas de la justicia. Estas experiencias me convencieron de que Zavala era uno de esos académicos poco frecuentes que se interesan por la historia en general y no meramente por sus propias publicaciones.

Hubo un tema en el que no coincidimos, como se hizo obvio en 1946 cuando, como miembro de la Hispanic Foundation de la Biblioteca del Congreso en Washington, D.C., propuse una visita oficial a Europa, incluyendo España, para averiguar cuáles habían sido los resultados de la segunda guerra mundial en lo referente a los estudios hispánicos. Muchos de mis amigos y colegas en Washington estaban influidos todavía por la pasión que despertó la guerra civil española y se oponían a que se viajara a la España de Franco. Zavala parecía también inclinarse por esta posición y yo decidí consultar a Alfonso Reyes, cuya labor de apoyo a los académicos españoles refugiados merecía un amplio respeto. Reyes aconsejó que fuera a España. "Necesitamos saber qué pasa en España", me dijo, y aunque él no iría nunca a España mientras gobernara Franco, consideraba adecuado y deseable que fuera un representante de la Biblioteca del Congreso. Así que visité España y tuve una experiencia muy interesante y valiosa de la que no he dado cuenta aún. Al finalizar una charla en la Residencia de Estudiantes en Madrid, conocí a Bernardo Reyes, hermano de Alfonso, quien fue un convincente recordatorio de que, dentro de la misma familia, se encontraban opiniones contrarias sobre cuestiones políticas.

El proyecto más significativo que emprendimos juntos Zavala y yo fue la organización del Primer Congreso de Historiadores Mexicanos y Estadounidenses que se celebró en Monterrey en septiembre de 1949. Habíamos contemplado la idea de que la reunión tuviera lugar aproximadamente un año antes, ya que hubiera sido un hecho dramático celebrarla un siglo después de la guerra entre México y Estados Uni-

dos. Pero los ánimos todavía estaban encendidos en algunos círculos y decidimos prudentemente esperar un poco. En enero de 1949, la Biblioteca del Congreso me concedió un permiso de nueve meses para que fuera a México, donde podría desempeñar algunas tareas para la Biblioteca —como hacer los arreglos para que se microfilmaran muchos boletines legales mexicanos—[3] y adelantar en mi investigación sobre la vida de Las Casas. En el transcurso de aquellos meses también tuve la oportunidad de discutir temas de historia con muchos de los destacados académicos mexicanos gracias a la mediación de Zavala.

Además de la intensa labor que implicó la organización de un congreso de carácter tan único —que yo sepa, ningún otro país del continente americano ha hecho el intento de organizar reuniones de este tipo, y con seguridad no con una regularidad establecida— tuvimos la suerte de contar con el fuerte apoyo de Alfonso Reyes, cuyo discurso durante la cena, "Mi idea de la historia", fue para mí uno de los episodios culminantes en el congreso. Me dijeron que Reyes y algunos otros mexicanos consideraron que septiembre no era un mes adecuado para permanecer en la ciudad de México porque estábamos en el periodo de la guerra fría y los izquierdistas mexicanos habían organizado —se suponía que con alguna ayuda del exterior— uno de aquellos "Congresos para la Paz" que se multiplicaban en varios países.

Lo que mejor recuerdo es la insistencia de Zavala en que nuestro congreso tuviera un planteamiento amplio. Hizo hincapié en la necesidad de sesiones sobre la enseñanza de la historia así como en sesiones sobre acontecimientos o movimientos históricos específicos. Para él, los estudiosos norteamericanos que participaran no deberían estar ocupados únicamente con la historia mexicana, lo cual hizo factible la presencia de académicos como John Highan y Edward Kirkland. Fue también por influencia de Zavala que participaron académicos latinoamericanos como Jorge Basadre, del Perú, y Mariano Picón Salas, de Venezuela.

[3] Reportado en "Mexican", 1949, VI:4, pp. 9-14; 1951, VIII:2, pp. 12-14.

Luther H. Evans, director de la Biblioteca del Congreso en Washington, no sólo apoyó la reunión de diversas maneras, sino que también hizo acto de presencia en Monterrey y pronunció un significativo discurso sobre el problema que todas las grandes bibliotecas tienen que enfrentar: por ejemplo, si adquirir o no manuscritos originales que pertenecen a la cultura de otras naciones. Evans manifestó enfáticamente una política fundamental: la Biblioteca del Congreso únicamente compraría o aceptaría como regalo *copias* de materiales o protegería durante periodos críticos materiales como los documentos tan únicos que China enviara poco antes de Pearl Harbor y que le habían sido devueltos no hacía mucho tiempo.

Otras instituciones en México y en Estados Unidos también estuvieron implicadas en el congreso y los académicos y las instituciones de Monterrey proporcionaron una ayuda indispensable. Las sesiones se celebraron en las espléndidas instalaciones del Instituto Tecnológico, una institución privada, pero la Universidad fue también uno de los patrocinadores y nosotros hicimos una visita oficial a sus respectivos presidentes. Por parte de Estados Unidos, Arthur Whitaker, como miembro del consejo de la American Historical Association, persuadió a este augusto organismo de que apoyara la reunión. Merle Curti estaba presente como su representante oficial y donó un cuadro del pintor Francis Parkman (*no* de William Hickling Prescott como habíamos esperado) para la colección de eminentes historiadores de América en el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. La ceremonia de entrega de la pintura se llevó a cabo en el transcurso de un almuerzo organizado por una de las poderosas fábricas de cerveza de Monterrey y fue obvio que Curti se había dedicado un tiempo, en Madison, Wisconsin, a estudiar español. Hizo un loable esfuerzo por hablarlo y cada uno de los presentes trató de ayudarle cuando tropezaba en las frases. Fue una ocasión simpática, acentuada por la cerveza que corría a chorros.

Hay otro aspecto íntimo del congreso que vale la pena mencionar. Los académicos son con frecuencia francos e individualistas en sus reacciones a los aspectos prácticos de este

tipo de reuniones. Tuvimos la fortuna de que Zavala descubriera en Monterrey a un joven mexicano, muy capaz, que se acercó a nuestro hijo Jonathan de 21 años; juntos, ambos dieron muestras de ser excelentes diplomáticos en el manejo de todos los problemas logísticos. Se comportaron cortésmente y con firmeza ante cualquier eventualidad. Todo fue tan bien que según mis notas, en la comida informal de despedida, yo pronuncié algunas observaciones banales acerca de "Las dolencias de los historiadores", texto que, afortunadamente, al parecer desapareció.

Al rememorar este primer congreso, hay que acentuar que otro de los resultados significativos de la dedicación de Zavala a la historia y de la manera que él tiene de entenderla fue procurar que los historiadores se reúnan con fines profesionales, tarea difícil, pero satisfactoria. Así como la *Revista de Historia de América* aún persiste, también persisten los congresos de historiadores mexicanos y norteamericanos. Gracias a la influencia posterior de Daniel Cosío Villegas, los congresos se celebran con regularidad. Los cimientos que, en gran parte, fueron asentados hace medio siglo por Silvio Zavala han demostrado estar firmes.

Traducción de Isabel Vericat

REFERENCIAS

Guide

1913 *Guide to Materials for the History of the United States in the Principal Archives of Mexico*. Washington, Carnegie Institution of Washington.

"Mexican"

1949 "Mexican Microfilm Developments", en *The Library of Congress Quarterly Journal of Acquisitions*, VI:4, pp. 9-14; VIII:2, pp. 12-14.

ASPECTOS SOCIALES DE LOS INSTRUMENTOS DE PASTORAL CRISTIANA EN NUEVA ESPAÑA[1]

Ernesto de la TORRE VILLAR
Instituto de Investigaciones Históricas
UNAM

EL CLERO QUE EVANGELIZÓ Nueva España a partir del siglo XVI, utilizó en su labor instrumentos de pastoral muy diversos. Unos procedían de la antigua tradición europea y fueron adaptados a la circunstancia sociocultural de las tierras americanas, otros eran nuevos, surgidos de la necesidad de emplear nuevas fórmulas para facilitar la obra evangelizadora. Los catecismos alfabetizantes son el ejemplo de lo primero; los catecismos en escritura testeriana de lo segundo. Los confesionarios, comunes en el medio europeo, se ajustaron a las costumbres y modos de ser de los indígenas. La doctrina, según los postulados que tan certeramente propuso Zumárraga, se uniformó rigorizándola y uniformando no la esencia, que fue siempre la misma, sino las formas a veces diversas que de acuerdo con las escuelas teológicas sustentaban las diferentes órdenes religiosas.

Los principios teológicos claramente expuestos y jerarquizados según el grado de instrucción y aprovechamiento de los grupos indígenas, quedaron claramente expuestos en las primeras doctrinas que se ofrecían a distintos núcleos culturales. Pocas veces los hombres de iglesia han tenido que efectuar una obra tan extraordinaria como la realizada en Nueva España para evangelizar a los naturales. La reducción de la teología cristiana, sin olvidar ninguno de sus aspectos esenciales, para ser enseñada a los indios, representó una gigantesca empresa que los religiosos franciscanos, do-

minicos, y agustinos y algunos seculares emprendieron en el siglo XVI, y fue más grandiosa si se considera que la tuvieron que realizar con lenguas extrañas, de estructuras gramaticales muy diferentes al latín y al español y las cuales constituían formas de expresión de culturas muy disímbolas.

Si muchos religiosos procedían de prestigiadas universidades, colegios, seminarios y conventos en los cuales la enseñanza de la teología había alcanzado los más altos niveles, todos ellos desconocían, como lo afirmó uno de los primeros surgido de los grandes colegios de Flandes, fray Juan de Tecto, la teología que no enseñó San Agustín, es decir, las lenguas indígenas, que eran la llave sin la cual nadie podía penetrar en la mente ni en el corazón de los naturales. Dominada profundamente la clave de los idiomas, empresa que no fue fácil pero que sí llegó a obtener grandes logros, el segundo paso consistió en volcar en ellos los principios teológicos y doctrinales del cristianismo. Tanto en la *Breve y más compendiosa Doctrina Christiana en lengua mexicana y castellana* de 1539, como en la posterior *Doctrina breve*. . . de 1543; en la *Doctrina Christiana de Fray Pedro de Córdova* de 1544 y en otras posteriores, se advierte el enorme esfuerzo teológico-lingüístico para resumir lo esencial de la fe en lenguas indígenas y en contadas páginas. En menos de treinta años, esto es, desde 1524 —fecha en que llegaron los primeros frailes, los franciscanos— hasta 1554 o antes, cuando aparecieron estas obras magistrales, se había realizado esa inmensa tarea. Si la imprenta se introdujo en 1539, hay que considerar también todo el trabajo que debieron realizar las prensas de Juan Pablos-Cromberger para imprimir, con los contados elementos que tenían, los bellísimos ejemplares que representan esas obras. La imprenta, establecida por los esfuerzos conjuntos de Zumárraga y el virrey Mendoza, favoreció la impresión y difusión de esos maravillosos instrumentos de Pastoral. Justamente este año se cumplen 450 años de haberse introducido la imprenta en México, medio extraordinario que facilitó la labor evangelizadora y cultural realizada en forma que maravilla por sus proporciones y resultados, a partir del siglo XVI y muy especialmente en esa centuria.

La expansión de las tareas misionales por la apertura de

amplios territorios ocupados por pueblos de culturas diferentes y el arribo de religiosos tal vez de iguales virtudes y celo, pero de menor preparación, así como de moderados contingentes de seculares que se dispersaron por las nuevas tierras, obligó a dotarlos de los instrumentos pastorales necesarios para realizar su labor dentro de las normas rituales establecidas y sin posibilidad de apartarse de la esencia teológica fundamental, como bien lo ha señalado el P. Baungarten. De esta suerte se elaboran confesionarios, pláticas doctrinales en las que además se les dieron a conocer los aspectos más salientes de los misterios cristianos: natividad, pasión, resurrección, la historia sacra. Si los primeros religiosos elaboraron diversos tipos de obras de este género, como lo hizo fray Juan Bautista con sus escritos en torno de la Pasión que sirvieron para recrear sus misterios ante las multitudes, conforme avanzó el proceso de secularización hubo necesidad de proveer a los curas encargados de las parroquias de las diversas diócesis de los medios de contener, en un breve libro, los principios teológicos más esenciales y el ritual aprobado para la administración de los sacramentos y la celebración del año litúrgico. Los manuales de párrocos, o itinerarios de los misioneros y de los curas de indios, o guías de párrocos, adaptados bien a las zonas de mayor afluencia indígenas o criolla, representaron los instrumentos más idóneos. Por su breve rigor, comodidad en el empleo y facilidad de manejo, y por ser síntesis de la teología dogmática y de la moral e instrumentos lingüísticos apropiados para esa labor, fueron medios eficacísimos para la difusión de la doctrina cristiana. Constituyeron una especie de vademécums que prestaron enorme utilidad en la acción evangelizadora.

En ellos se encuentra rigorizada la doctrina cristiana y su ritual, y de ellos emanan principios religiosos y morales ajustados a la más pura ortodoxia. Acatando las normas establecidas por los concilios y documentos pontificios, tuvieron la virtud de ajustarse a los cambios formales que se dieron y a las peculiares circunstancias culturales de los diversos tiempos y lugares. Su número es muy crecido. Aun no se establece una aproximada bibliografía que registre los existentes, los elaborados en España y los que se hicieron e

imprimieron en América. Su estudio se ha iniciado y de algunos ya tenemos certeros estudios, como el de Baudin sobre el obispo Peña y Montenegro.

Acerca de estos instrumentos, lo que me importa destacar no es su completo contenido doctrinal, o el que sean portadores de los principios esenciales del cristianismo, los cuales representan las bases más sólidas y perfectas de la convivencia humana, sino el hecho de que en ellos pueden encontrarse algunos aspectos que dentro de la sociedad secularizada de nuestros días podrían llamarse sociales. Son aspectos que, si los desligamos de su relación con algunos principios del decálogo: amarás a tu prójimo como a ti mismo; no matarás, ni hurtarás, etc., permiten establecer una mejor y más perfecta relación entre nuestros semejantes. No desconozco la latitud de los mandamientos, pero sí deseo observar cómo esos preceptos fueron ajustados a circunstancias sociales y económicas que fueron cambiando con el tiempo, así como a aspectos culturales que el propio mandamiento por su generalidad no contempla. Esos ajustes representan el máximo valor de esas obras, porque sin mengua de sacrificar el contenido doctrinal, lo adaptaron al cambio de las circunstancias y los tiempos, a las distintas mentalidades y formas de ser, a la calidad de la tierra, sus frutos y sus operarios.

Pretendo destacar, en suma, aspectos concernientes a las relaciones sociales, a la conducta humana respecto a sus semejantes, a las normas que permiten preservar los derechos humanos, la convivencia pacífica, el respeto a los otros, a su vida, propiedades, familia y forma de ser, todo ello dentro del ámbito de los preceptos del decálogo. Si el mandamiento señala no hurtar o no matar, tratamos de observar cómo el hurto se puede cometer en mil diversas formas según el tiempo, las localidades y maneras de ser de los hombres de diversas latitudes. Se trata de mostrar cómo los autores de esos instrumentos tomaron en cuenta en forma perfecta las diversas maneras que se daban en las tierras americanas para privar a los demás de su libertad, de su fortuna, de sus bienes. Aun cuando todas las formas de robo implican privar o despojar a otro de sus propiedades o derechos, la malicia humana se refleja en muy distintas formas. Las

instituciones sociales y económicas que cada cultura establece originan distintas relaciones entre las partes. Esas relaciones fueron advertidas en forma inteligente por los encargados de la labor religiosa y se señalaron a curas y capellanes para su acción futura. El evitar la comisión de esos actos que dañaban las relaciones de la sociedad fue un sano propósito de esos libros. Mantener un justo equilibrio sin alteraciones que rompieran la paz y la tranquilidad, que dieran lugar a injusticias, a la explotación del prójimo por unos cuantos, a la manutención de la desigualdad, a la corrupción de las buenas costumbres, de la equidad, fue la finalidad de esos instrumentos.

En esta ocasión vamos a ocuparnos de unos cuantos en los que a más de un profundo espíritu cristiano que se desea mantener a través del cumplimiento de los preceptos mosaicos, subyace el propósito de normar la conducta de una colectividad consumando la ejecución de actos maliciosos, que aun cuando casuísticamente entran dentro del espíritu de los mandamientos, la circunstancia en la que se realizan y la forma que adoptaron es muy específica, propia de un tiempo y de una localidad concreta, bien determinada.

Refirámonos a uno de los primeros, uno de los instrumentos de doctrina más amplios e importantes, para detectar en él aspectos esenciales. Me refiero al *Itinerarium catholicum* del teólogo y misionero fray Juan Focher. Formado en la Universidad de París, al sentir el llamado misional partió a América, Focher predicó entre los bárbaros chichimecas que él tan perfectamente describe, entre los indios de Michoacán y posteriormente fue una de las lumbreras del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. A más de activo misionero fue incansable escritor. Salvado por su hermano de religión, el mestizo fray Diego Valadés, su *Itinerario* ha sido considerado por los estudiosos —Eguiluz, Campos, Chauvet, etc.—, como el "primer tratado misional sobre América", que contiene "los primeros planteamientos sistemáticos de sus principios y la primera solución de muchos de sus problemas". Valadés, también gran teórico de la misionología afirmará que en él "se encontrará expuesto con claridad meridiana, en lenguaje bello y preciso, cuanto con un orden

confuso acumularon los Doctores escolásticos y jurisconsultos sobre la conversión de los infieles".

Deseamos destacar, en el *Itinerario*, algunos de los postulados fundamentales del pensamiento misionero.

En primer término resalta su firme conciencia acerca de la igualdad de todos los hombres, de la fraternidad universal, independiente del origen, color y estadio cultural de los mismos. Al hablar de los esclavos negros afirma que "debe enseñarse a sus amos que sus negros y negras son prójimos suyos, que afirmar lo contrario sería herético, y que por ello debe tratarlos bien y permitir su evangelización, pues sobre ellos no tienen otro derecho ni dominio sobre sus almas, ni sobre sus cuerpos, si no es sobre éstos directamente, en cuanto que perciben el fruto de sus trabajos corporales y sólo sobre estos frutos es sobre lo que tienen verdadero dominio". Asienta que si los dueños no les permiten practicar el cristianismo, no se debe absolver a éstos en confesión y débeseles acusar ante las autoridades existentes. Aconseja a los amos a tratar a sus siervos como hermanos en Cristo, como prójimos en lo que concierne a sus cuerpos y almas, pues en cuanto cristianos y miembros de la Iglesia tienen los mismos derechos que sus amos. Insta a los propietarios de los esclavos a pagar, a los miembros libres de esos siervos, el salario conveniente. Deben tratarlos sin rigor, sin mandarlos a azotar sin motivo. "Y no sólo deben interesarse por los maridos, sino por sus mujeres e hijos, amando a todos como hermanos y hermanas en Cristo Jesús y conduciéndose con ellos, como con hijos de Dios." Y añade: "adviertan también que están obligados a este cuidado especial, lo mismo en tiempo de salud que de enfermedad, cuando son jóvenes, que ancianos; tanto cuando se encuentran fuertes, dispuestos al trabajo, como cuando se incapaciten para él. Y todo esto bajo pena de culpa grave".

En torno de estos mandamientos que deben acatar aquellos que tienen siervos, previene y recomienda a los misioneros detener esos abusos, "máxime en esas tierras, donde ya es público, y lo hemos podido presenciar nosotros mismos en calidad de testigos oculares, el trato tan duro, por no

decir inhumano que los dueños dan a los siervos, castigándolos severamente''.

Postula como lo hizo Francisco de Vitoria, la existencia de un derecho social público que debe prevalecer cuando beneficia a la colectividad, por lo cual se legitima que en zonas infestadas de indios bravos, que impiden la penetración de misioneros y colonos, se pueda entrar apoyado en la fuerza del Estado. Finalmente señala que los bienes comunales deben servir para beneficiar a la colectividad misma que los ha formado, tanto en el sostenimiento de los ministros de la Iglesia como en las obras públicas que beneficien la localidad y en el socorro de pobres, viudas, huérfanos y demás necesitados.

Estos sencillos pero fundamentales principios en beneficio de los grupos menos protegidos son los que, emanados de los postulados evangélicos, se encuentran como normas de los curas y misioneros a quienes va dedicado este *Itinerario*.

Otro tipo de principios derivados de los mandamientos ajustados para su mejor comprensión a la realidad americana, los cuales tratan de evitar el daño del prójimo por la contravención de la orden de no hurtar, es el que encontramos en dos confesionarios de dos de los religiosos más sobresalientes, fray Alonso de Molina, de 1565 y fray Juan Bautista, de 1599.

El primero fue un notabilísimo nahuatlato, nacido y criado en la tierra y por tanto gran conocedor de sus costumbres. Al recomendar mandamiento por mandamiento a los religiosos, describe ciertas formas de hurto cometidas habitualmente, las cuales constituyen casos típicos. El religioso perspicazmente y en forma casuística, revela formas específicas del hurto que perjudican al prójimo. Entre ellas, algunas son peculiares a los naturales consagrados al comercio de cacao, mantas y aguacates, a quienes ordena no adulterar el cacao, vender las mantas defectuosas o madurar por la fuerza los frutos. También a mestizos y españoles dirige sus recomendaciones indicándoles que al vender impresos de cuentas, de horas, cartillas, cuchillos y peines no engañen a los compradores. A los plateros y fundidores, les ordena no adulterar las alhajas mezclándoles cobre; a los curtidores

que no vendan las pieles de carneros fingiendo que son de venado; y a los carniceros les prohíbe vender la carne de animales enfermos.

Otras recomendaciones que tocan formas específicas del hurto forman importante capítulo en este confesionario, como el abuso de confianza, el fraude, el despojo de menores, la usura, la venta intermediaria de cosas robadas. Todo un catálogo revelador de ese mal social que es el robo, que prosigue con otras formas en nuestros días, se halla en este importante confesionario.

Uno más tardío es el de fray Juan Bautista, lector de teología en Tlatelolco y su guardián, editado por Ocharte en 1599. Este religioso confiesa haber redactado tres confesionarios, uno copioso, otro menor y otro más elaborado, en todos los cuales ha "puesto muchas advertencias de los casos más comunes que suceden entre estos naturales reducidas a práctica". En esto afirma haber seguido las indicaciones del doctísimo Juan Focher (luz que fue en su tiempo de esta Nueva España, por su estilo latino muy claro y apacible). En el apartado del hurto, en el cual se refiere como Molina a los pochtecas o mercaderes, les recomienda "tengan buena intención en sus mercancías y tratos, no por ser ricos o por hurtar algo a sus prójimos, sino por ayudar a la República, y tener honesto trato para poderse sustentar del y dar limosna a los pobres y necesitados". De esta suerte pregunta al penitente: "¿Engañaste en lo que vendiste o quizá no llevaste el justo precio? ¿Aquellas cosas que se miden y pesan, quizá no las pesaste bien ni las mediste al justo ni colmaste como convenía las medidas, de lo que valía? ¿Has engañado o defraudado a alguien en alguna otra cosa?"

Fray Juan Bautista utiliza igualmente los ejemplos de los plateros y fundidores, de los prestamistas, de los tejedores, y también de los vendedores de frutas, de los cereros, tintoreros y carniceros, aun cuando también se refiere a la ambición de los padres que permiten el matrimonio de su hija por recibir bienes. Exhorta también a los confesores a velar porque los tequitlatos y caciques no abusen del trabajo de los indios y les paguen salarios injustos. Igualmente les indica vigilen la conducta de los médicos, parteras y gente

que ejerce la medicina para que la empleen rectamente, sin subterfugios, ni engaños, ni por el deseo de engañar a los enfermos y apoderarse de sus bienes.

En ambos autores se advierte un cuidado exquisito por regular esas formas de convivencia social y hacer que el trato económico fuese equitativo, justo y no perjudicial a grupo alguno. La economía regida por principios teológicos muy amplios, debería servir para obtener el beneficio de la colectividad y no el bienestar de unos cuantos.

Esta preocupación por contener la actividad económica dentro de justas normas que mantuvieran la equidad, evitaran la explotación de los semejantes, los daños patrimoniales y preservaran la convivencia social, no fue ajena a autores posteriores. La violación del séptimo mandamiento parecía adquirir en todas las latitudes formas especiales, a más de ser muy general. Por ello encontramos en multitud de instrumentos de esta especie reiteraciones continuas para evitarlo.

En el siglo XVII muchos de los confesionarios anteriores, por un prurito de modernidad, por haberse agotado, por no contener aspectos nuevos, fueron puestos de lado. El aumento de la población, de los párrocos y de las villas que requerían confesores, así como la urgencia de proveer a estos de nuevos y más oportunos instrumentos, obligaron al clero novohispano a utilizar confesionarios procedentes de otras regiones, de autores europeos, que si bien desconocían el medio sí poseían una seria formación teológica. El prestigio de algunos se impuso y por ello vemos que hacia 1653 la imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón imprimía la *Guía de Confesores* del jesuita Gabino Carta, quien según se indica en la obra, pertenecía a la Universidad Turritana en la ciudad de Sacer en Córcega. Esta obra, que se difundió entre los eclesiásticos novohispanos, tiene la particularidad de que entre los cuatro apartados en que está dividida, el tercero está consagrado a "las usuras en los cambios y otros contratos con cinco capítulos, a saber: 1°. De la usura, intereses, daño emergente y lucro cesante; 2°. De los cambios reales y verdaderos; 3°. De los cambios secos; 4°. De las prendas; y 5°. Del comprar y vender al fiado". Este aparta-

do se ajusta más al desarrollo económico y a las violaciones que se cometían en países de mayor evolución comercial y sigue en este aspecto las normas europeas examinadas por teólogos como Azpilcueta o Tomás Mercado y se aleja de las formas un tanto primarias que se daban en el ámbito novohispano. Las formas cicateras, de pequeño hurto al modo picaresco, de engaño sutil, bastante primitivo y hasta ingenuo son sustituidas por delitos que requieren mayor malicia, más familiaridad con el complejo mercantil, con un medio en el que la usura como forma desarrollada del ejercicio económico se desenvuelve mejor. No se registran ahí formas ingenuas de hurto que perjudiquen al prójimo, sino acciones delictuosas surgidas de una costumbre y de una forma de ser que requieren una larga tradición de ejercicio mercantil. Tal vez la larga experiencia de los pueblos mediterráneos en el tráfico mercantil se traduce en esta obra del P. Carta.

Más tarde encontraremos en algunos de estos tratados o instrumentos algunos aspectos reveladores tanto de la comisión de determinadas faltas en perjuicio del prójimo, como la manifestación de hechos peculiares que perjudicaban a parte importante de la población novohispana, la que vivía del salario que devengaba en el trabajo del campo. Algunos de estos tratados prescriben muy claramente que al confesar al hacendado o ranchero y a sus mayordomos, se les recomienda, so pena de grave censura y de no absolverlos, a pagar salarios justos a los hombres del campo, a no retenérselos por ninguna causa, a evitarles malos tratamientos y la explotación. Estas normas de justicia social manifiestan un desarrollo mayor en la sociedad novohispana, la existencia de relaciones contractuales que no deberían violarse en perjuicio del trabajador, y una intervención de la Iglesia a través de sus miembros para que no se dieran esos actos que lesionaban los derechos de las clases laborantes. Todas estas disposiciones y recomendaciones de los confesores revelan el celo religioso por mantener el espíritu cristiano que conlleva al sostenimiento de las buenas relaciones sociales, el deseo de hacer reinar la concordia y la solidaridad fraternal en la sociedad novohispana.

Tan sólo con el propósito de establecer una compara-

ción entre los instrumentos de pastoral novohispana y algunos otros correspondientes a distintas regiones americanas, haré breves reflexiones en torno del famoso *Itinerario para párrocos de indios* escrito por el ilustre obispo de Quito, Alonso de la Peña y Montenegro, del cual se hicieron varias ediciones a partir de la segunda mitad del siglo XVII, habiendo llegado algunas de ellas a Nueva España.

Sin desestimar en absoluto este instrumento que tiene un real valor por su contenido teológico—jurídico y por su riqueza canónica que bien habla de la formación de su autor, debemos señalar algunos aspectos diferenciales con la mayor parte de instrumentos novohispanos, a saber:

a) *El Itinerario* de Peña y Montenegro se refiere a una zona cultural y geográfica muy diferente de la mesoamericana: mayor extensión territorial, mayores diferencias geográficas, diferentes recursos naturales, aun cuando algunos son los mismos. En lo cultural tenemos grupos de cultura importante por formar parte de las culturas andinas, pero en su mayoría se trata de grupos marginales, aun cuando en algunos aspectos, principalmente de cultura material, hayan sido superiores. En buena parte de ellos no encontramos una organización institucional, política, social o económica relevante. En general se encontraban en estadios de cultura poco desarrollados.

b) Sobre un mosaico de culturas muy diversas se realizó una colonización y un poblamiento diferente al efectuado en México. El desarrollo social y cultural y la acción evangelizadora fueron distintos, tanto por los antecedentes prehispánicos señalados, como porque la acción colonizadora y cultural se realizó con menos interés y vigor y por núcleos que pensaron más en su propio beneficio que en transformar la región en veneficio de toda la sociedad.

c) Todo ello provocó una situación cultural muy diversa y poco satisfactoria. De ahí que la opinión en torno de los grupos indígenas haya sido hasta fines del siglo XVII y aún más tarde, bastante pesimista y surgida de esa situación y no a causa de la pobreza y resistencia de los indígenas a incorporarse de plano a las formas culturales y políticas europeas.

Esa situación se refleja en el *Itinerario* muy claramente, como veremos a continuación.

El buen obispo quitense que tuvo el sano propósito de proteger a los indios tenía de ellos una idea bastante positiva. No se hacía eco de los que los denigraban, sino que admitía plenamente la opinión noble, desinteresada y justa de fray Buenaventura de Salinas al declarar que eran "la gente más humilde y mansa que se halla en el mundo"; pues ellos "son los que lloran siempre y no hay quien los consuele, los que tienen y piden justicia, y no la alcanzan de vista; ellos son los desnudos que visten a los vestidos; los pobres que enriquecen a los ricos; los hambrientos y sedientos que sustentan y hartan a todos sus enemigos; los que dan posada a millares de peregrinos, venidos de lejanas tierras; los que sin errar son castigados. Éstos son para quienes falta la caridad y les sobra la paciencia; son gentes vivas y muertas, y en vida y muerte despiertas; éstos son los siempre tristes y abatidos, y miserabilísimos, para quienes todo son afrentas, ultrajes, persecuciones, trabajos e infinitas miserias" (p. 217).

Si éste era el mundo que estaba a su cuidado pastoral, tenía que lamentar el buen prelado que los pastores a quienes estaba el cuidado de ese enorme rebaño no fuesen "pastores sino ministros y coadjutores del demonio; y ayudando a la perdición de estos miserables, ni aprenden las lecciones que nos leyó el Buen Pastor del Evangelio, ni del ejemplo de tan santos varones, que con sus gloriosas acciones nos enseñaron a ser curas".

En verdad, la diferencia existente entre los misioneros de Nueva España y los doctrineros de aquellos territorios fue inmensa. Ya don Francisco de Toledo, al comparar la acción del clero novohispano con el del continente austral, lamentaría que la crema de la iglesia española se hubiera quedado en México. La obra del obispo Peña y Montenegro, llena de exhortaciones a corregidores, curas y doctrineros, revela que la inmensa labor que tenía a su cargo se dificultaba mucho más por el personal eclesiástico y civil que debería ayudarle y no por el atraso cultural de los indios, aun cuando éste le lleve a afirmar que todavía tenían "algunos resabios de bestias" (p. 219, edición, de Amberes de 1698).

Es indudable que la opinión generalizada en torno de la rusticidad y el atraso de numerosos aborígenes en tierras sudamericanas llegó a los censores de este libro. Si el P. Alonso Pantoja S.J., rector del Colegio de San Ignacio de Quito, afirma que la obra de su obispo representa "una senda nada vulgar, no trillada, que conduce a la salud eterna, al amor de Dios y del prójimo, pues encierra resoluciones y casos morales propios de este Mundo Indiano, que respecto del de Europa son otro mundo", los cuales deben servir de ejemplo a los que se ocupan de la evangelización, el P. Mateo de Moya, por su parte, desde los estudios reales de Madrid, afirmó que esa obra era de gran utilidad, porque enseña el camino a todos, allana los pasos, da luz para los tropiezos y avisa con prevención el modo de evitar todos los peligros, alumbrando no sólo al entendimiento con la doctrina sino mejorando la voluntad con su fervorosa exhortación. "Por ello estimaba que la obra sería muy provechosa entre los curas de Indias que ahí necesitan más de una luz que los guíe, alumbre y rija en el desconsuelo de quellas soledades incultas, en que la compañía de los hombres es más arriesgada que la de las fieras."

El inmenso acopio de doctrina jurídica y de saber teológico del autor del *Itinerario* debió servir de poco a los incultos doctrineros de Sudamérica, pintados por el minucioso cronista Huamán Poma de Ayala como una de tantas plagas que tuvieron que sufrir los indígenas de esas latitudes.

La circunstancia cultural, religiosa, social y económica de aquellas latitudes imprimió diferencias muy marcadas a los instrumentos de pastoral en América. Es indudable, sin patriotería de ninguna especie, que la iglesia mexicana mostró mayor sensibilidad ante los problemas sociales a que se enfrentaba y que a través de su acción y de la creación de instrumentos pastorales trató de superar las injusticias y las formas de explotación que afectaban a la sociedad.

FRAY ALONSO DE MALDONADO: LA POLÍTICA INDIANA, EL ESTADO DE DAMNACIÓN DEL REY CATÓLICO Y LA INQUISICIÓN

Carlos Sempat ASSADOURIAN
El Colegio de México

EN EL HOMENAJE DE NUESTRO Centro al maestro Silvio Zavala, a su obra abierta a toda la historia de América Latina, quiero participar, no con un tema económico de ese espacio andino al cual Zavala ha ofrecido una parte de su excepcional saber, sino observando la actuación de un franciscano de la Nueva España en la política indiana de los años 1560.

Gracias a las referencias de sor M. Mónica (1952) y al estudio del padre Pedro Borges (1960-1961), la investigación americanista distingue a fray Alonso Maldonado de Buendía entre los religiosos que pretendían evangelizar a los indios separándolos de la codicia europea.

Sor M. Mónica percibió la importancia de algunos memoriales de Maldonado y destacó la actuación del franciscano en el debate indiano de la década de 1560. Por su parte, con base en la bibliografía religiosa y una erudita investigación en archivos, en especial el Vaticano, Simancas e Histórico Nacional (Madrid), Borges analizó las ideas y la conflictiva vida de Maldonado desde que regresó de México a España, en 1561, hasta su muerte a finales del siglo, ocurrida probablemente en las cárceles secretas de la Inquisición, donde fue encerrado en 1583. Borges anexa seis memoriales sobre asuntos de Indias redactados por Maldonado entre 1561 y 1566, procedentes de la Bibliothèque Nationale de París, la Biblioteca Nacional de Madrid y Simancas.

Mis comentarios sobre fray Alonso de Maldonado se cir-

cunscriben a los años 1561-1567. La documentación inédita sobre él, que he obtenido en el Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan, corresponde exclusivamente a esa etapa suya en España.[1]

Para Borges, el único encuentro de Maldonado con la Inquisición fue el proceso iniciado en 1582 por la cuestión de los judíos conversos. No es así. Sabíamos que fray Francisco de Guzmán, comisario general de la Familia Ultramontana, recluyó a Maldonado en un convento de Castilla por un "percance" ocurrido entre 1566 y 1568.[2] Los documentos del Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan revelan que el aludido "percance" fue con la Inquisición, debido a ciertas opiniones de Maldonado sobre la política indiana de Felipe II.

En abril de 1567 el reverendo Mathía Hurosa, comisario del Santo Oficio, inició la siguiente pesquisa sobre Maldonado: "si sabe o ha oydo dezir que alguna persona aya dicho en cierta parte y delante de mucha gente que SM el rey nuestro señor y señores de sus Consejos... están en estado de damnación".[3] Hernando de Salas, del Consejo de Indias, rindió la primera declaración. Confirmó el hecho mencionado en la pregunta y agregó que Maldonado, al discutir con él esta cuestión, "respondió quel por escripto lo avía dado a SM y díchole mucho más de lo que él dezía". Al indagar entonces el inquisidor si Maldonado había dado algunos memoriales al Consejo de Indias y en poder de quién se hallaban, Salas señaló a Luis de Santander, relator del Consejo.

La declaración de Santander tiene dos partes subrayadas, una confirmativa (Maldonado "dixo que en fin los del Con-

[1] Entre 1568 y 1571 la militancia indiana de Maldonado se desarrolla en el ámbito del Vaticano: entrega su obra *Defensa de los pequeñuelos evangélicos* al Nuncio y reside en Roma, donde obtuvo frecuentes audiencias de Pío V. Las referencias de Mónica a esta etapa han sido profundizadas por Borges, 1959; 1960, 295-308. Después de 1571, Maldonado se desvincula de la política indiana; sus nuevas preocupaciones son la reforma de la orden franciscana y la rehabilitación de los cristianos nuevos, Borges, 1960, p. 311.

[2] Borges, 1960, pp. 293-295.

[3] AIVJ. Envío 25, documento núm. 143. En la portada lleva escrito como título "Contra fray Alonso Maldonado".

sejo de Yndias y SM se yvan al infierno y estavan en carrera de damnación'') y otra que aportaba al comisario un nuevo elemento: con él trató muchas veces ''el dicho frayle que SM no tenía título a los dichos yndios''. Por último, el comisario interrogó a Santander sobre los memoriales de Maldonado y le mandó ''que busque luego y con brevedad los dichos memoriales y si están en su poder los trayga y exhiba porque así conviene''.

Antonio de Villegas, contador del Consejo, mencionado por el testigo anterior, fue la tercera persona interrogada. Aludió a un memorial presentado por Maldonado al Consejo de Indias en noviembre de 1566; se trata del quinto documento publicado por Borges, quien lo fechó correctamente.[4] Quizás por su parentesco con Maldonado, el contador Villegas debió demostrar al comisario Hurosa que el Rey Católico tenía justo título a las Indias.

La declaración del licenciado Soto Salazar, del Consejo de SM en la Inquisición, revela que la averiguación contra Maldonado se originó dentro del ámbito exclusivo del Santo Oficio. En una reunión donde estuvo presente, manifiesta Soto, oyó decir a Maldonado que el rey ''estava en estado de damnación y en pecado mortal y que todos los consejeros suyos... estavan en pecado mortal como SM si no le dexavan y desamparavan'' y que tales cosas había predicado en una iglesia; él, prosigue Soto, comunicó el hecho al presidente y consejeros de la Inquisición y a todos ''les paresció que convenía declararlas en juyzio''. Soto informa al comisario Hurosa, además, de un incidente provocado por Maldonado en el convento de Nuestra Señora de Atocha, con los doctores Aguilera y Molina, del Consejo de Indias.

Aguilera y Molina relatan al comisario Hurosa este episodio y le confirman que Maldonado, ''hablando en cosas de las Yndias, ha dicho que si SM y los de su Consejo no las remedian, están en estado de condenación y se van al infierno'' y sostenido lo mismo para ''los del dicho Consejo sin condizión, diciendo absolutamente que están en estado de condenación y que no se pueden salvar si no es dexando los

[4] Borges, 1961, pp. 90-92.

oficios...". La declaración del doctor Molina contiene, además, varios detalles de interés. Ante la primera pregunta, "si sabe o sospecha que se le quiera preguntar", respondió "que sospecha deve ser sobre fray Alonso Maldonado" pues sabe que en el Consejo de Indias se "pedía unas peticiones que avía presentado el dicho fray Alonso Maldonado por un comisario del Santo Oficio y que por esto sospecha se le quiere preguntar alguna cosa tocante a esto. Pero que no se acuerda de cosa alguna que pueda dezir del dicho fray Alonso Maldonado que toque al Santo Oficio, que preguntándosele particularmente dirá lo que supiere". Asimismo comenta que al principio Maldonado "tratava libremente de algunas cosas tocantes" a los títulos del Rey Católico, pero después le vio estar "muy diferente... y dezir que SM poseya las Yndias con justo título y que solamente pretendía que SM usase del señorío que tenía en ellas con toda justificación...". Por último señala que Maldonado, al discutir con él en la huerta de Nuestra Señora de Atocha, sostuvo "que las cosas que avían pasado en aquel negocio no pasaran en Guinea" y "se yva a Hierusalén a convertir al gran Turco... pues acá no avía podido convertir a SM ni a los de su Consejo de las Yndias...".

En el primer día de la pesquisa del comisario Hurosa, un "ilustrísimo señor", sin duda el cardenal Espinosa, inquisidor general, solicitó al dominico Diego de Cháves[5] la calificación de dos proposiciones vertidas por Maldonado. Chávez entregó el dictamen al día siguiente (apéndice III). En él sostiene: "La primera proposición es: SM del rey nuestro señor no tiene título a los indios. Esta proposición es escandalosa y sediciosa... y a mi juyzio es ésta una de las cosas más escandalosas (fuera de eregía o cisma) que en la yglesia cathólica se podría oir..." El dictamen continúa: "De todo lo dicho se sigue que la segunda proposición que dizen dixo el mismo autor que la pasada, que SM y los de su Consejo de Indias se yvan al infierno y estaban en carrera

[5] Fray Diego de Chávez, confesor del príncipe Carlos y/o de Felipe II, intervino también como calificador en el proceso de la Inquisición contra el arzobispo de Toledo fray Bartolomé Carranza.

de damnación, es proposición temeraria y escandalosa y injuriosa...". El dictamen de Cháves tiene una construcción curiosa. La averiguación contra Maldonado constaba originalmente de un solo punto: el habérsele oído decir que el rey y sus consejeros se hallaban en estado de damnación. El calificador subordinó este cargo a otro, a su juicio más grave: haber sostenido que el rey "no tiene título a los indios". El proceso de la Inquisición sugiere que esta segunda acusación a Maldonado sólo se basó en lo declarado por el relator Santander durante el primer día de la pesquisa del comisario Hurosa: con él trató muchas veces "el dicho frayle que SM no tenía título a los dichos yndios".

A los pocos días de iniciada la pesquisa, Maldonado fue aprehendido en el interior de una iglesia cerca de Calatayud. El 4 de mayo el franciscano remitió sendas cartas a Felipe II y al Consejo Supremo de Justicia (apéndices IV y V). Sostenía en ellas que "no alcanço la causa porque quisieron emplear la potencia de VM en prenderle y enviar por tantas partes y grita y escándalo" si "bastara media letra conque me llamaran para que yo fuera a la horca voluntariamente, que ya saben que la fuerça de la verdad me ha hecho no huyrles como el Todopoderoso nos lo manda".

Sin duda, bastaba media letra para que Maldonado concurriera a enfrentar a sus adversarios. También deben ser ciertas otras aseveraciones suyas: "en estos Reynos estiman... mucho el hábito de San Francisco y están muy escandaliçados del prendimiento", "públicamente dicen por el camino y en esta ciudad que somos luteranos y que por tales nos prenden". Pero otras afirmaciones, por ejemplo que su prisión sea una "grande injuria a toda la yglesia", o que "la potencia" de la justicia real "en este caso sea cuchillo de la yglesia y sus ministros y de la orden de San Francisco", parecen demasiado generalizadoras.

En las cartas del 4 de mayo, Maldonado acusaba a los miembros del Consejo de Indias de ser los responsables de su prisión, luego de estar "cinco años poco menos con ellos y tratando públicamente", sin señalarle a él ni a sus prelados, en todo ese tiempo, "cosa que fuese culpa". No fue así: el Consejo de Indias terminó expulsando a Maldonado. Pero

la declaración del doctor Molina ante el comisario Hurosa parece sincera: "no se acuerda de cosa alguna que pueda dezir del dicho fray Alonso Maldonado que toque al Santo Oficio".

¿Qué motiva y qué hay de cierto en el proceso de la Inquisición? Analicemos el primer cargo: haber sostenido que el Rey Católico "no tiene título a los indios". Por motivos distintos, Borges examinó en su estudio las ideas de Maldonado sobre los derechos de España a las Indias. Observó que Maldonado reconocía ese derecho, esto es, la validez de la donación pontificia. Sin embargo, aprecia Borges, esta donación no concedía a España más que un derecho inicial y no la actualización o confirmación del derecho, los *ius ad rem-ius in re* (o derechos *in habitu* y *habitu purificato*) de Las Casas. Como para Maldonado la conquista armada de las Indias había sido gravemente ilícita, Borges deduce bien que, para confirmar el derecho de España, el franciscano debería haber pedido al rey resarcir los daños ocasionados en las Indias y la restitución de las tierras ocupadas injustamente. Pero ignora "por qué Maldonado no llega a esta conclusión".[6]

Maldonado llegó a esta conclusión. En su primer memorial (1561) sostenía que los españoles habían quitado a los indios "las tierras y pastos de tal manera", que en 20 y 15 leguas en torno a las ciudades de México y Puebla "no sólo no an dexado a los indios pastos, más aún tierras para sembrar en muchas partes les faltan". Asimismo, Maldonado adhería al precepto papal de que el dominio otorgado a Castilla por las bulas pontificias no lesionaba el derecho de los indios a su hacienda (sus tierras "por ser cristianos y vasallos de su magestad no las an perdido"), aun pareciendo reconocer que el Rey Católico accedía a un derecho limitado ("las tierras que dizen que avía sin señor son pocas o ninguna"). Pero, en forma explícita, manifestaba ante el poder político que no pretendía la restitución de la hacienda de los indios ("suplícase... no que se le restituyan sus tierras

6 Borges, 1960, pp. 489-492.

como es justísimo''). Maldonado se limitaba a criticar el mecanismo de concesión de las estancias y a solicitar que el ganado de éstas dejara de ocasionar daños en las sementeras indígenas: si por norma las estancias debían estar a dos mil pasos una de otra, ''que esto a lo menos estén de las sementeras de los indios y que todas las que están dadas que no están esta distancia se de por ninguna la merced sin pleyto pues es la injusticia tan orrible''. Pedía también ''que los pueblos de indios tengan propios, prados exidos y dehesas en los quales no se pudiese apacentar ningún ganado sino fuese como en España por sus arrendamientos... y en esto no se haze más de darles algo de su hazienda...''.[7]

Los memoriales posteriores de Maldonado muestran un cambio de posición, la cual se vislumbra ya en una línea del memorial de 1562: SM debe ''restituir las tierras que a los yndios han quitado''[8] y se despliega con claridad en otro de 1565: ''Aunque vuestra magestad tenga el derecho a las Yndias que tiene de España, cada uno es señor de su hazienda. Por tanto, todas las tierras y pastos que con autoridad de vuestra magestad se han quitado a los yndios, está vuestra magestad obligado a restituirlas y cada español obligado a restituir lo que tiene y ha llevado y havido dellas... Aunque el derecho que se tiene a las Yndias sea justo, hasta que a los yndios se les restituyan sus tierras y pastos, todos los tributos que se llevan son injustos y con obligación de restitución''.[9] Claro está, además, que Maldonado aboga por un acto recíproco entre Felipe II y los indios: la restitución de las tierras a los indios quienes, a cambio, harán cesión voluntaria de parte de ellas al Rey Católico. Es decir, aboga por ciertos capítulos de un pacto que los señores naturales de la Nueva España propusieron en 1562 a Felipe II.

Capítulos del pacto	*Memoriales de Maldonado*:
''Porque se han dado grande cantidades de tierras y estan-	''Siendo como es toda la tierra pastos y dehesas de los indios

[7] Borges, 1961, pp. 68-69.
[8] Borges, 1961, p. 75.
[9] Borges, 1961, p. 80.

cias en muy gran perjuicio de los naturales, porque demás de le aver usurpado sus propias tierras... Por tanto a SM pedimos y suplicamos nos mande restituir nuestras tierras y mande dar y señalar lugar vastante de nuestras heredades donde como hombres podamos vivir... zedemos y traspasamos en SM el derecho que tenemos y nos pueda pertenecer a montes y aguas... pastos, dehesas..."

pues por ser christianos y vasallos de SM no la an perdido, ellos darán todas las dehesas y pastos que tienen en su tierra a SM... quedándoseles a ellos los prados, exidos y dehesas que fuere necesario para la sustentación de sus pueblos y repúblicas.
Restituyendo a los yndios sus tierras como está VM obligado, darán a VM parte dellas."

Después de esta constatación volvamos al proceso de la Inquisición. En tanto Maldonado apoya la doctrina lascasiana del dominio *in habitu purificato*, bien pudo discutir con el relator Santander "que el sumo pontífice pudo dar esta concesión" de las Indias pero "que SM no tenía título a dichos yndios ni por el consiguiente los encomenderos de ellos". Asimismo, esa posición doctrinaria también convalida la declaración del doctor Molina: en el Consejo de Indias, al principio, Maldonado "tratava libremente de algunas cosas tocantes a este artículo". Mas luego, reprehendido por algunos consejeros, se mostró "muy diferente en este artículo... y dezir que SM poseya las Yndias con justo título y que solamente pretendía que SM usase del señorío que tenía en ellas con toda justificación". A su modo el propio Maldonado confirma estas discusiones en el Consejo de Indias: "El tratar la verdad como toda ley obliga... dizen que es poner duda en el derecho que vuestra magestad tiene a la tierra, como sea verdad que esto sólo es asegurarlo y fundarlo en razón y lo contrario es ser infieles a vuestra magestad".[10]

En la papeleta del proceso de la Inquisición preservado en el Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan, un catalogador con letra de finales del siglo XVIII puso la siguiente apostilla: "Unido a esta información hay un escrito de letra y firmado por Fr. Diego de Cháves a 28 de abril de 1567,

[10] BORGES, 1961, p. 77.

en el que califica de temerarias, injuriosas y escandalosas las proposiciones sobre Indias de los padres Las Casas y Maldonado''. La papeleta quizás trasluzca una gran verdad.

Formalmente, el dictamen del dominico Diego de Cháves está circunscrito exclusivamente a la persona de fray Alonso de Maldonado. Pero tanto el calificador como el presidente y los demás miembros del Consejo de la Inquisición sabían que el franciscano, en la cuestión de los justos títulos, sólo repetía las ideas de fray Bartolomé de Las Casas. Y que éste, dos años atrás, había expuesto y entregado al rey nuevos tratados sobre la doctrina del *ius ad rem-ius in re*. Como muestra el dictamen de Cháves contra Maldonado, en 1567 la Inquisición juzgó la doctrina lascasiana como escandalosa, temeraria y sediciosa, pues justificaba ''todos los motines y conjuraciones que en las Indias se an hecho y podrían hazerse'' y autorizaba, además, a los reyes y príncipes europeos a desconocer el dominio de España sobre las Indias (véase apéndice III). La ciertamente poderosa Inquisición nunca acosó a Las Casas en vida.[11] ¿Utilizó, en consecuencia, al agitado Maldonado para condenar a Las Casas después de muerto? Cualquiera que sea la respuesta ¿por qué no procesó a Las Casas en vida? Una frase de fray Alonso de Maldonado, ''toda España está grandemente escandalizada'' por ''la destruición e ympedimento de la salvación de las almas'' de los indios,[12] sugiere considerar el significado de la persona de Las Casas en la conciencia de la nación española. ¿Es una posible explicación? Otra, también plausible y que no anula lo anterior, es que el cardenal Espinosa fue designado inquisidor general en 1566.

Habiendo sugerido en el proceso de la Inquisición contra Maldonado el propósito de condenar la doctrina lascasiana, agrego que dicho proceso también parece la severa advertencia a un grupo de religiosos dominicos, franciscanos y agustinos, opuestos a la política de transformar las Indias en un venero de plata para la real hacienda. El cardenal Espinosa

[11] Al parecer, el único problema que tuvo Las Casas con la Inquisición fue una acusación presentada por Sepúlveda hacia 1552-1553, LLORENTE, 1818, II, 434 y WAGNER Y PARISH, 1967, pp. 186-190.

[12] BORGES, 1961, p. 92.

podía considerar que la prédica que urgía a poner los títulos de dominio sobre las Indias *in habitu purificato* socavaba la legitimidad del poder real e incluso inducía al papa a sostener que Felipe II desvirtuaba la donación pontificia de las Indias.[13] Pero el proceso contra Maldonado también pudo ser estimulado por intenciones políticas más mezquinas. En esos años el cardenal Espinosa era el personaje más poderoso de la Corte. Inquisidor general y presidente del Consejo de Castilla, influía gravemente en la política indiana. La persecución de Maldonado por la Inquisición podía estar destinada a mostrar el descuido del Consejo de Indias ante la posición "sediciosa" de un grupo de frailes y atemorizar a éstos con la Inquisición, si continuaban condenando en forma desacatada la política indiana sugerida por el propio inquisidor general.

Las censuras de fray Alonso de Maldonado a Felipe II y al Consejo de Indias llevan a recordar una situación anterior. Entre 1526 y 1531, ante los desmanes de la primera audiencia, los padres de la provincia del Santo Evangelio exhortaron al emperador a no eludir con argucias la responsabilidad real en el mal gobierno indiano: "ni pensamos que VM cumple con su Dios diciendo 'ya lo encomendé a mi Consejo' no se haziendo, porque cuando al señor consta de la causa no es menester que los siervos la esaminen sino fuere para la confirmar y dar más autoridad y defenderla después, si obiese quien contradixese...".[14] Entre los primeros padres también hubo la idea de retornar a España y desamparar "esta nueva iglesia".[15]

Si bien ofrecen similitudes con estas posiciones de los primeros padres, las tendencias existentes en la provincia del Santo Evangelio en la década de 1560 tienen originalidad. Por un lado, cuestionan la naturaleza de la nueva política indiana de Felipe II y la misma persona del Rey Católico. Por el otro, brotan y se desarrollan dentro de un movimiento

[13] Mónica, 1952, pp. 181-187.
[14] Aragón-Gómez Canedo, 1986, p. 81.
[15] García Icazbalceta, 1866, ii, pp. 155-157.

político espiritual formado por padres dominicos, franciscanos y agustinos y un grupo de seglares, donde la figura principal es fray Bartolomé de Las Casas.

A partir de 1542, Las Casas amplió su influjo entre los frailes apostólicos debido, en parte, al crédito que ganó ante el emperador. Después de 1555, su prédica basada en derecho contra la política (y la persona) de Felipe II formalizó la crisis de la *alianza* que se había establecido para los asuntos de Indias entre el movimiento de religiosos evangelizadores y el poder real. El tránsito de Las Casas hacia la más extrema oposición fue forzado por una razón insoslayable: la responsabilidad de Felipe II en la política indiana de la utilidad económica, visible desde que pretendió forzar la venta en perpetuidad de las encomiendas peruanas a cambio de una elevada suma de plata. Las Casas fue el primero que definió los paradigmas de la oposición a la nueva política. En 1555 ya precisó: "¿qué obligación tienen... los desdichados, opresos, tiranizados, aniquilados, paupérrimos [indios]... para llorar y suplir las necesidades de los Reyes y desempeñar la corona de Castilla?".[16] Y en 1556 exhortó a Felipe II a no traicionar la memoria de su padre, a no abandonar por las ansias de plata el cristiano celo del emperador hacia los indios.[17]

Por parte del Consejo de Indias, las causas de la ruptura de la pasada *alianza* fueron asimismo bien puntualizadas por el doctor Vázquez, en 1559, cuando reprobaba "el favor que en el Consejo ha tenido el dicho obispo de Chiapas... que no hay libertad de tratar de arbitrios algunos con que VM pueda ser servido pues se tiene por tiránico hablar de que indios hagan algún servicio".[18] La prédica de Las Casas contra la política real, calificada por sus adversarios como doctrina cada vez más escandalosa y sediciosa, no dejó de provocar fisuras y divergencias entre sus propios adeptos y dentro del movimiento más amplio de los religiosos apostólicos.

[16] LAS CASAS, 1958, p. 431.
[17] CUEVAS, 1921, I, pp. 468-476.
[18] *CDIAO*, 1865, IV, p. 144.

Fray Alonso de Maldonado creía que Felipe II y los miembros del Consejo de Indias "se yvan al infierno y estaban en carrera de damnación" debido a la política de acrecentar los ingresos de la Real Hacienda. Ver cómo llega Maldonado a esta radical convicción nos acerca a la tragedia vivida por muchos evangelizadores franciscanos, agustinos y dominicos, a la vez que nos permite revisar mejor la posición asumida por la provincia del Santo Evangelio. Los cinco memoriales indianos publicados por Borges[19] brindan esta doble posibilidad de análisis.

En 1561, después de diez años de trabajo apostólico en las Indias, fray Alonso de Maldonado retornó a España llevando una comisión de su orden.[20] El primer memorial de Maldonado,[21] presentado ese mismo año ante el Consejo de Indias, es una súplica de varios remedios al mal gobierno de Nueva España. Aparece delineada, sin teñir el texto, una figura: "la execución de la justicia es la que Dios dexó en manos de los príncipes y de la qual an de dar quenta delante de la divina magestad". Maldonado aduce, además, que el poder político temporal debe imitar las jerarquías del cielo y dar premio "y favor al bueno y pena al que lo merece"; en cambio, ha subscrito cédulas contra los religiosos de las Indias, con lo que ha desacreditado "la doctrina de verdad y puesto en grande detrimento a los que con vida y honra tan a costa propria suya sirven a Dios y a su Magestad". La ofensiva contra los frailes evangelizadores provoca en Maldonado

[19] BORGES, 1961, pp. 67-94.

[20] Maldonado alude a esta representación en su segundo memorial de 1562, BORGES, 1961, p. 73; véanse asimismo las referencias del oidor Zorita, GARCÍA ICAZBALCETA, 1866, II, p. 342 y de fray Jacinto de San Francisco, GARCÍA ICAZBALCETA, 1941, II, p. 226, ambas de 1561. En 1560 los superiores de las tres órdenes otorgaron una amplia comisión al contador Hortuño de Ybarra; también recomendaron al Consejo de Indias escuchar a un padre dominico, "persona a quien se le debe dar todo crédito, que a veynte y cinco años que está en estas partes y anda entre los yndios y, a causa de saber lenguas, a paseado y andado mucha parte de estos reynos y sabe muy en particular y entiende las cosas de los yndios. Enbíale su Provincia a negocios de ella... Lleba un memorial firmado de nuestros nombres..." BURRUS, 1972, V, pp. 167-177.

[21] BORGES, 1961, pp. 67-94.

un temor premonitorio: debido a tanta ingratitud hacia la divina misericordia, "Dios quitará los verdaderos siervos suyos" y dará profetas que "todos a una acaben de destruir aquello que era la aplacación de la ira de Dios y el muro que la contenía y el agua con que se aguavan las maldades hechas en Indias...".

En los primeros meses de 1562 llegaron de Nueva España el comisario general fray Francisco de Bustamante y los provinciales dominico y agustino, Pedro de la Peña y Agustín de la Coruña. La investigación histórica no ha percibido debidamente que la decisión tomada por los prelados de las tres órdenes de viajar juntos a España constituye por sí misma un hecho excepcional. La carta del padre Gerónimo de Mendieta a Bustamante, inmediatamente previa a la partida del comisario general, revela la gravedad de la misión emprendida por los tres prelados: por "consejo y parecer de los padres" discretos y definidores de sus respectivas órdenes, ellos han acordado "ir en propias personas a los reinos de España para dar cuenta y razón a SM del estado peligroso y términos en que están los negocios desta tierra...".[22] Puedo agregar que el provincial dominico Pedro de la Peña llevaba poder de los señores naturales de la Nueva España para negociar en la Corte el ofrecimiento de un pacto de nítida inspiración lascasiana, cuyos términos —afirmaban los señores indígenas— "lo emos comunicado y tratado con los demás prelados de las órdenes de San Francisco y San Agustín".

Desconocemos todo lo referente a la negociación emprendida en Madrid por los tres prelados,[23] pero los do-

[22] García Icazbalceta, 1941, i, p. 3.

[23] Salvo el comentario de fray Gerónimo de Mendieta: el comisario general de su orden "en España trabajó todo lo que pudo por que se remediase lo que en el caso convenía, aunque fue sin provecho", y murió en ese mismo año de 1562 por haber visto que a los provinciales dominico y agustino "los del Consejo taparon la boca... con sendos obispados" Mendieta, 1870, p. 702. En 1562 el dominico Pedro de la Peña presentó el pacto ofrecido por los señores naturales ya en calidad de obispo electo de Verapaz; tres años después fue nombrado obispo de Quito. El provincial agustino de la Coruña fue nombrado obispo de Popayán recién en 1564.

cumentos éditos de Maldonado y Mendieta, ambos redactados en 1562, permiten algunas conjeturas sobre las posiciones existentes en la provincia del Santo Evangelio en esta coyuntura.

El segundo memorial de Maldonado[24] posee una problemática distinta a la ofrecida el año anterior al Consejo de Indias. También el tono ha variado sustancialmente. Fue redactado después que fray Francisco de Bustamante y los provinciales dominico y agustino presentaron sus proposiciones ante el Consejo. En la introducción Maldonado reitera la absoluta fidelidad de su orden por la "mui gran christiandad" del rey y la "particular deboción" que el monarca tiene a los menores. Sin embargo, añade, no "puede dexar de declarar la perdición de sus reynos... pues toda divina lei me obliga a ello".

¿Por qué la perdición? Maldonado parte de un hecho reciente: "ni al muy reverendo padre fray Francisco de Bustamante ni a los demás padres de las otras órdenes que vinieron con él ni a mí se nos a dado crédito en nada, pues ninguna cosa de quantas se an suplicado y probado claramente con benir al reyno para servicio de Dios nuestro Señor y de su Magestad se a hecho, ni jamás se a preguntado cosa alguna y el oyr a sido con pesadumbre..." Maldonado define este hecho cuando indica a qué hombres comunica Dios sus sentencias y si estos siervos deben ser escuchados por el Consejo de Indias como "representación de la magestad real". Conferida la verdadera dimensión al hecho mencionado antes (el Consejo no escuchó a siervos escogidos como el comisario Bustamante y los provinciales dominico y agustino), Maldonado profiere con hipérbole la segunda acusación al Consejo de Indias: ni siquiera los primeros apóstoles "tuvieron mayores persecuciones que los ministros del Evangelio han rescivido deste Consejo en aquella nueba yglesia..."

Las acusaciones al Consejo tiñen otra proposición de Maldonado: "la religión de Yndias es predicar el Evangelio, salvar ánimas, sustentar la yglesia y governarla, buscar mo-

[24] BORGES, 1961, pp. 73-74.

dos para este fin..." Las demás referencias insertas en el mismo párrafo hacen inteligible la proposición: *gobernar las Indias es sólo religión, predicar el Evangelio*. Por su naturaleza de "celestial negocio y angélico ministerio", era "contra toda razón y justicia" confiar el gobierno de las Indias a seglares "cuya profesión es saver derechos civiles". Peor aún, por no escuchar y acatar el fallo de la Iglesia, el gobierno del Consejo de Indias "es injusto, yniquo destruyción de los reynos e ynfamia del Ebangelio", y acabará con "hambre canina" "de tragar aquello poco que de quatro mill leguas estaba christianado y en pulicía", esto es, la Nueva España. Y entonces, clama Maldonado, "ya no resta otra cosa si no esperar la divina venganza, la cual... no dexará de venir".

En los memoriales de Maldonado y en la carta de Mendieta de principios de 1562,[25] encontramos proposiciones comunes —los pleitos indígenas, la administración de los sacramentos por los frailes y la relación de la orden con los obispos— y énfasis diferenciales en cuestiones como el servicio personal y la congregación y ordenanzas para los pueblos indios. Como Maldonado en el memorial de 1561, Mendieta tampoco aspira a la restitución de las tierras usurpadas por los españoles. Pero respecto a los señoríos indígenas, mientras Maldonado restringe el tema a la degradación de ciertos segmentos de los linajes dirigentes al rango de tributarios, Mendieta exhorta al comisario Bustamante, sin entrar a la discusión de principios, a conciliar el señorío universal del Rey Católico con el derecho particular de los señores naturales, para descargar así la conciencia real.

Estos matices de ninguna manera interfieren la convergencia básica entre Mendieta y Maldonado.[26] Ambos ac-

[25] García Icazbalceta, 1941, i, pp. 1-29.

[26] A Borges le sorprende que Mendieta, debiendo conocer a Maldonado, "pase por alto su nombre" en 1569, cuando indicaba a Felipe II los nombres de "varios religiosos a los que podía consultar sobre la situación de las Indias y que entonces se encontraban en España", Borges, 1960, p. 293. Resulta ahora explicable el que Mendieta, después de los problemas de Maldonado con el Consejo y la Inquisición, omitiera recomendarlo al rey para consultas en los asuntos indianos. En otro documento de la misma fecha sobre los franciscanos que están en España "y

túan guiados por una loable percepción del acontecer estructural en ciernes y del factor que lo decide. En palabras de Mendieta: "ya el remedio o total perdición desta tierra están puestos tan en balanza que no pende todo sino de un solo hilo, que es inclinarse de nuevo SM a desear y pretender puramente la honra y servicio del Altísimo Rey y Señor nuestro y salvación destas míseras ánimas... o inclinarse a la voz del mundo". Inclinarse el rey ante Dios significa recibir de religiosos como ellos la única política auténticamente cristiana para los indios. Maldonado y Mendieta creen que es el demonio la fuerza que actúa en contra de ellos. Y, antes que Maldonado, Mendieta abominó al Consejo de Indias: "representa la codicia del mundo", sus miembros son "en fin hombres y del mundo, cuyas cosas van por muy diferentes nortes que las que son puramente de Dios, antes parece que se contradicen y repugnan". Maldonado y Mendieta coinciden también en la definición de una respuesta: Felipe II debe ser fiel al legado de su padre el emperador, "quererse regir por el parecer de los siervos de Dios en los negocios desta tierra", o los religiosos franciscanos abandonarán Nueva España para no escarnecer la doctrina de Jesucristo.

Sin duda, en 1561 y en 1562, la provincia del Santo Evangelio mantuvo una férrea oposición a la política de la utilidad económica emprendida por Felipe II y el Consejo de Indias. Pero falta reconstituir el modelo alternativo que anheló instaurar en Nueva España. Más que los dos memoriales de Maldonado, la carta de 1562 de Mendieta nos acerca al pensamiento del grupo más representativo de la orden.[27] Sin embargo, la posición oficial de la provincia se hallaba en los memoriales presentados por el comisario general fray Fran-

saben la lengua de los yndios y harían gran fruto en aquella tierra si quisiesen bolver a ella", Mendieta destaca a Maldonado señalando que fue guardián, "confesor y predicador de españoles y de los yndios en la lengua mexicana, el qual aunque acá a parecido penoso por mostrar demasiado zelo, allá sería provechoso. Está en la provincia de Salamanca", ASSADOURIAN, 1988, p. 407.

[27] Al publicar cuatro memoriales de fray Gerónimo de Mendieta hallados en el Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan, agregué como introducción el resumen de un extenso ensayo sobre las ideas y la filiación política de Mendieta, ASSADOURIAN, 1988.

cisco de Bustamante en 1562 al Consejo de Indias, ya sea en forma individual o conjuntamente con los provinciales dominico y agustino (Maldonado afirma que Bustamante dio "larga relación en común y particular" de lo que "conviene en aquel nuevo mundo de Yndias"). Quizás algún investigador encuentre estos documentos. Por el momento hemos logrado dar un importante paso previo: la misión emprendida en España, en 1562, por los prelados de las tres órdenes religiosas novohispanas no fue motivada sólo por sus dificultades con el arzobispo Montúfar y los obispos como presume la historiografía;[28] fue decidida por el propósito de defender un proyecto indiano amenazado por la nueva política de Felipe II y el Consejo de Indias.

Los cuatro memoriales redactados por Maldonado entre 1564 o 1565 y 1566[29] corresponden a otra coyuntura. Veamos primero sus contenidos. En el memorial dirigido o expuesto directamente al rey en 1564 o 1565,[30] Maldonado contrapone dos tiempos. Antes, los frailes apostólicos tenían todo el favor del emperador. Ello era visible en los muchos indultos procurados ante la sede apostólica y en la manera cómo los consejos y audiencias reales autorizaban y honraban a los ministros del evangelio y favorecían a los indios. Ese crédito otorgado por el soberano y el Consejo de Indias a los religiosos era el remedio "que allá havía para que los males no fuesen tan grandes y los criados de vuestra magestad tuviesen algún temor". Ahora, sostiene Maldonado, este freno ha sido suprimido "con los mesmos términos que los hereges de nuestro tiempo han puesto a la yglesia en la calamidad que oy está, que es congregar todo lo malo y esagerarlo y lo bueno callarlo o atropellarlo y buscar color para poner en ello mácula" y con otras campañas ofensivas: informar al

[28] A manera de ejemplo, véanse EGAÑA, 1958, p. 77 y ss. Sin duda, las cartas de Montúfar al rey del 30 de abril de 1562, PASO Y TRONCOSO, 1940, IX, pp. 170-180, dan base a esta idea.

[29] Borges fecha dos memoriales en 1565 y los otros en 1566 y 1570. Esta última es errónea; Maldonado, como lo evidencia el mismo documento, presentó ese memorial al Consejo de Indias en 1565.

[30] BORGES, 1961, pp. 76-82.

rey y su Consejo de los agravios inferidos a los indios "dizen que es disminuir la hazienda de vuestra magestad... poner en duda el derecho que vuestra magestad tiene a la tierra... entrometernos en oficio ageno y en negocios seculares". A todas estas acusaciones dirigidas contra el Consejo de Indias, Maldonado agrega otra: "sólo nos requieren allá para cumplir con vuestra magestad y con el sumo pontífice y no para que en la verdad descarguemos la conciencia de vuestra magestad, sólo quieren que veamos ultimados males y callemos y seamos testigos falsos de Dios e ynfieles a vuestra magestad..."

En este memorial al rey Maldonado repite un principio cardinal que ya había expuesto en 1562: "Todos los negocios de Yndias es predicar evangelio, fundar yglesia, exponer escritura y determinar lo que se puede hazer con sana conciencia según la ley de Dios o no, lo qual todo es negocio divino y meramente eclesiástico". Pero ahora este principio fundamenta la censura absoluta al Consejo de Indias: sus miembros "son legos y juristas" y "por quanto se encargan de oficio que no es suyo... y no procuran de saver la verdad de raíz para avisar a vuestra magestad y ver lo que pueden hazer o no, están en estado de condenación eterna".

Por ello Maldonado anuncia la divina venganza: acabadas las Indias se ha de acabar España. Y reclama a Felipe II, para salvar a España del temible juicio de Dios, la convocatoria de una junta donde vuelva a resplandecer el fallo de la Iglesia: "suplico a vuestra magestad por el sacrosancto baptismo con que fue consagrado a Dios entienda que no hay ni a havido negocio más grave que éste, ni más digno de concilio general y que ninguna causa a havido mayor ni más universal ni más dificultosa, dignísima que toda la yglesia de Dios se juntase a difinirla. Congregue vuestra magestad prelados y varones doctos, zelosos de la salvación de las almas, para que con toda autoridad y sosiego que tan gravísimo negocio pide se trate y se determinen las verdades..."

Los tres memoriales que Maldonado presentó al Consejo de Indias en 1565-1566[31] fueron redactados con el solo propósito de promover la junta de "varones christianos y

[31] BORGES, 1961, pp. 83-94.

doctos'' que pudiesen acertar en lo que era la voluntad de Dios sobre el gravísimo negocio de las Indias. En el primero, en vista del sínodo diocesano convocado por el obispo de Santiago para agosto de 1565, Maldonado propone realizar la junta en Salamanca, con la asistencia de los quince prelados del sínodo, los doctores de ''aquella universidad tan insigne'', Bartolomé de Las Casas, fray Alonso de la Vera Cruz y otros religiosos que hubieran destacado en la evangelización de los indios. En el último memorial, 1566, Maldonado afirma que Felipe II determinó celebrar la junta propuesta por él, ''la qual se dilató no sé por qué causa en grande perjuicio de toda la yglesia y peligro de la salvación de los vasallos de vuestra alteza. . .''.

En estos memoriales Maldonado establece los asuntos a dictaminar por la junta (véase Apéndice II). La veintena de proposiciones, que formula siempre con un definido carácter preceptivo, son partes de tres grandes temas ligados entre sí. En primer término, Maldonado sostiene que el dominio del Rey Católico no se hallará *in habitu purificato* mientras no ''se cumpla con el estrecho precepto que la sede apostólica puso a los reyes de España quando les confió la promulgación del evangelio en aquel mundo'', en tanto ''todas las guerras que a havido contra yndios que llaman conquistas que agora llaman poblaciones, es contra toda ley natural y divina''. El Rey Católico está obligado, en consecuencia, a suprimir las encomiendas y restituir a los indios sus tierras y pastos, los tributos recolectados y la honra y señoríos a los linajes indígenas dirigentes.

Después de adherir a la doctrina lascasiana de la restitución, Maldonado establece reglas a las que deberá sujetarse la iglesia indiana. Según su fallo, pecan mortalmente ''todos los arçobispos y eclesiásticos y religiosos que constriñen a los indios a que den diezmos'' y ''todos los arçobispos y obispos que no procuraren con todas sus fuerzas saber la lengua de los indios''; todos los ministros del evangelio ''están obligados de ley divina y natural a no llevar otra cosa más del vestido y la comida, porque de lo contrario ay extremo escándalo y ocasión de adulterar la ley de Dios y la principal predicación del Evangelio es por exemplo'' y el rey ''está obligado

a procurar esto con todas sus fuerzas''. Asimismo, todos los prelados están obligados en conciencia a suplicar al rey dictamen sobre ''las proposiciones que están en mi memorial... porque asta que tengan doctrina clara no pueden aceptar prelazía...''. La idea de la *iglesia primitiva* está enlazada a la cuestión del poder: el gobierno de las Indias ''es negocio divino y meramente eclesiástico'' y se debe ejercer ''según la ley de Dios'', por lo cual el rey no descarga su conciencia con los legos y juristas del Consejo de Indias.

Las proposiciones de Maldonado son la verdad evangélica que él comunica en nombre de Dios. Los frailes de San Francisco no pueden ni deben estar ''en buena consciencia en aquel nuebo mundo sin estar definidas estas proposiciones''. ''No haciéndose esta congregación y declarándose estas verdades de manera que públicamente se pueda tratar lo que es evangelio y vida eterna, ninguna persona de las que están en este supremo y sapientísimo Consejo ni las que están en las chancillerías se puede salvar sino es dexando el oficio y restituyendo a los indios todas las tierras y pastos...''.

Como en la coyuntura anterior, en este caso también debemos indagar cuán representativos de la orden fueron estos memoriales de fray Alonso de Maldonado. Él dejó constancia de que ''el reverendísimo padre ministro general me mandó que hiziese este memorial para VM de lo que es necesario para que nuestra orden pueda conservarse en el nuevo mundo de las Yndias... y con su autoridad e venido a esta corte'', ''el general de la orden... me a mandado tres vezes venir a esta corte en nombre de toda la orden a dar noticia... de las causas porque los frailes no pueden estar ni deven con sana conciencia en el nuevo mundo de las Yndias''. El dato es notable: fue la suprema autoridad de la orden quien mandó a Maldonado plantear, ante el soberano y el Consejo, que la permanencia de los franciscanos en las Indias dependía del cambio de la política real.

La comisión conferida por el padre ministro general suscita algunos interrogantes. En esencia, los memoriales de Maldonado de 1565-1566 reflejan la estrategia planeada en esos años por fray Bartolomé de Las Casas para abatir la política del rey y su Consejo: la congregación de hombres doc-

tos y temerosos de Dios para dictaminar sobre el destino de las Indias. Convendría determinar, con más datos, si el ministro general de la orden era solidario con la estrategia y ciertos principios de Las Casas, o si Maldonado, bajo la comisión dada, imprimió a la gestión ese claro sello lascasiano; asimismo, si esta comisión conferida por el padre ministro general no provocó discrepancias entre las otras autoridades de la orden y alguna forma de intervención del poder real en ella.[32]

Hay otro problema. En tres cartas de 1565, la provincia del Santo Evangelio comunicó al rey y al Consejo haber escrito al padre Juan de Mansilla, "que fue por discreto desta Provincia a nuestro Capítulo General, lo que de nuestra parte ha de avisar y suplicar" en la Corte sobre las cosas de la tierra.[33] Mansilla presentó el 11 de mayo de 1565 un memorial al Consejo de Indias[34] y otro memorial el 10 de noviembre, donde pedía ayuda para terminar la construcción de un cuarto en el convento de la ciudad de México (AGI, *México*, 381); no conozco nada más de sus gestiones en España durante ese año[35] ni sobre su eventual vinculación con las gestiones que Maldonado emprendió por mandato del padre ministro general de la orden.

Entre los documentos conocidos de 1564 y 1565 firmados por el provincial y definidores de la provincia del Santo

[32] Ni Mónica ni Borges dieron relevancia al hecho de que haya sido el ministro general de la orden quien en 1565-1566 autorizó a Maldonado ante el Consejo de Indias. Mónica afirma, sin dar mayores detalles, que Maldonado recibió escasa ayuda "de las autoridades de la Orden franciscana de la península, por miedo de que desatase una tormenta de cólera contra la Orden entera" y que nunca vio a Felipe II, pues "los franciscanos de la península hubieran obstaculizado el camino de semejante visita", MÓNICA, 1952, pp. 163 y 165. Señalo que fray Francisco de Guzmán, celoso adversario de Maldonado, de Mendieta y de las tendencias que éstos representaban, fue nombrado en 1565 comisario general de la "Familia Ultramontana", con jurisdicción sobre los franciscanos de las Indias.

[33] *CM*, I, pp. 40, 43 y 45.

[34] GÓMEZ CANEDO, 1977, p. 161.

[35] Del padre Juan de Mansilla han sido publicados dos memoriales, fechados en 1562 y 1567 *CI*, 1974, I, 156-158; GÓMEZ CANEDO, 1977, pp. 260-263.

Evangelio, los principales son seis cartas dirigidas a España: tres a Felipe II, dos al Consejo de Indias y una al franciscano Bernardo de Fresneda, obispo de Cuenca y confesor del rey.[36] Muestran la repugnancia de la provincia ante la nueva ofensiva del rey y su Consejo contra los indios y los religiosos de Nueva España, ejecutada a través del visitador Valderrama. En las cartas a Felipe II, la provincia lo exhorta a tener la misma piedad de su padre hacia los indios y mostrar que su "principal intento y deseo es que mísera gente se conserve y aumente y sean verdaderos cristianos, y que lo secundario y accesorio ha de ser lo de los tributos". Y fulmina a los "nuevos profetas (no porque ahora comiencen a hablar de nuevo, sino porque no ha podido prevalecer su voz hasta este tiempo), los cuales, echando por delante el cebo del aumento de las rentas reales y cubriéndolo con color de celar el remedio de los mismos naturales, porque *alias* no podrían engañar a su cristianísimo rey, quieren persuadir a VA que juntamente con descargar mejor vuestra real conciencia llevará más tesoros de la Nueva España siguiendo su nueva invención y traza, y persuadiéndole que los frailes han sido causa de destruille esta tierra". Ensalzada la pasada *alianza* entre el emperador y los religiosos, definido el espíritu que rige ahora las acciones del poder político: "sacar mucho dinero de los pobres indios y desacreditar del todo a los religiosos", la provincia especifica que la conservación o la perdición de los indios depende de la decisión del rey, "no consiste en más el negocio de darse crédito a los del siglo, ciegos y cautivos del dinero, o a los siervos de Dios, libres de todo cuanto en el mundo tiene criado". Si el poder temporal se inclina por el metal corruptor de las minas de oro y plata en vez del "tesoro de las ánimas", destruirá un mundo "con perpetua ignominia de crueldad de la nación española".

La carta de la provincia a fray Bernardo de Fresneda es más directa. Los *nuevos profetas* son los legos y juristas del Consejo de Indias y de la audiencia, y Felipe II carga con la responsabilidad de la nueva política: imponer más tributos a gente que se va consumiendo "es inhumanidad y cruel-

[36] *CM*, I, pp. 18-21, 25-31 Y 35-45.

dad'', ''es poner mácula y sospecha en la Real Persona de poco amor a sus vasallos o de demasiada codicia, porque para los que sentencian por el exterior y echan juicio a montón, no se da con esto otra ocasión sino decir que SM se quiere aprovechar el poco tiempo que durare de los indios, aunque para adelante no quede reliquia dellos'', qué cuenta ''podrá dar SM a nuestro Dios y qué cargo tendrá delante su divino acatamiento en el último y temeroso juicio''. Al confesor del rey se le revela o reprocha algo más: en la nueva política indiana prevalece el demonio: ''ha usado también el enemigo antiguo, viéndose tan por el suelo, de un nuevo ardid para derrocar las banderas de Jesucristo que con tanta victoria en esta nueva Iglesia se habían levantado, y ha sido desacreditar los principales guerreros, que son religiosos. . .''

Ya García Icazbalceta atribuyó la redacción de estas seis cartas a fray Gerónimo de Mendieta.[37] Se puede agregar que son documentos ''de consenso'' y que, también en 1565, sintiendo ''ser el Espíritu del Señor'', Mendieta escribió una carta personal a Felipe II.[38] A diferencia de las que fueron firmadas por el provincial y definidores, esta carta de Mendieta tiene un acentuado carácter programático. En los primeros cuatro puntos reitera la posición oficial de la provincia: el gobierno de las Indias es lo que más puede gravar la real conciencia y esta cuestión se restringe a optar por la conversión de los indios o por el acrecentamiento de la real hacienda. El rey no descarga su conciencia ''remitiendo todos los negocios de acá a vuestro Real Consejo de las Indias, si no se informa personalmente y se satisface a lo menos de lo esencial de la gobernación destos reinos, y en especial de lo que es avisado y advertido que no se remedia por vuestro Real Consejo''. La cuestión, por lo tanto, se dirime en que el rey ''es obligado a dar crédito, acerca de lo que conviene en las Indias para el descargo de vuestra real conciencia, a personas religiosas y de buena vida y apartadas de todo interés del mundo. . . mucho más que a los seglares que no tratan sino del acrecentamiento de las rentas'' reales. Luego

[37] *CM*, I, IX.
[38] García Icazbalceta, 1941, I, pp. 31-44.

Mendieta, en 19 puntos preceptivos —pues los inicia con el "vuestra magestad es obligado"—, establece la guía del buen gobierno espiritual y temporal para las Indias. Esta carta de Mendieta es de un carácter marcadamente reflexivo y margina algunos problemas cruciales. Por ejemplo, el probable abandono de las Indias por los franciscanos o, como lo dirá en otro escrito, que el demonio actuó a través del visitador Valderrama y, además, "tomó por instrumento algunas personas del Real Consejo... dándoles a entender no era bien que los frailes tuviesen tanta mano ni tanto crédito" con Felipe II.[39]

En ninguna de estas cartas hallamos referencia al reclamo de Las Casas de celebrar una congregación, que fue el principal tema de los memoriales de 1565-1566 de fray Alonso de Maldonado. Pero falta una verdadera investigación sobre este problema. Sin llegar a las tajantes afirmaciones de Maldonado, la provincia del Santo Evangelio compartió el sentimiento de que Felipe II y el Consejo de Indias se hallaban en estado o en carrera de damnación. Respecto a la amenaza proferida por Maldonado de que la orden de San Francisco abandonaría las Indias si Felipe II y el Consejo persistían en su censurable política, una de las cartas firmadas por el provincial y los definidores de la provincia menciona la falta de religiosos y la necesidad de dejar algunas casas por esa causa, debido a lo cual suplicaban el envío de más frailes desde España.[40] Pero me parece evidente que esta culminante acción era debatida y dividía a la provincia; fray Gerónimo de Mendieta era uno de los partidarios de abandonar las Indias y así lo hizo en 1569 ó 1570; su retorno a Nueva España en 1573 muestra que consideró equivocada aquella decisión.

Creo conveniente, por último, plantear la cuestión del lenguaje de los documentos. En fray Alonso de Maldonado hay concordancia entre su fe rigorista y la expresión escrita de tales convicciones.[41] Sus memoriales, al tener la cualidad

39 MENDIETA, 1870, p. 492.

40 *CM*, I, pp. 20-21.

41 Sus memoriales indianos reflejan lo que él dice de sí mismo en el primero de ellos: "y porque a mí se me haze muy pesado el estar en esta

de un lenguaje no cauto ante el poder, son los documentos que mejor transparentan la profunda tribulación de los padres apostólicos ante una política real codiciosa del oro y la plata de las Indias.

Después de 21 años de trabajo apostólico, fray Francisco de Morales, el más insigne miembro de la orden seráfica en el Perú, abandonó las Indias quizás también, como otros padres, por desacuerdo con la política real. En España, en 1568, presentó al visitador Juan de Ovando un importantísimo memorial.[42] Como Las Casas (y Maldonado), Morales exigió la congregación de hombres doctos y temerosos de Dios para dictaminar qué política indiana debía seguir el poder temporal y denunció la ideología con que se justificaba el ansia de plata para la real hacienda ("Mírese por reverencia de Dios que no tiene obligación el pobre y mísero de indio... a sustentar las guerras de Abe Maria ni de Flandes ni demás necesidades"). En 1568 fray Francisco de Morales también se atrevió a señalar al principal responsable del mal gobierno indiano: "pero qué tratamos mientras SM no se contentare que le traygan de las Indias solos sus quintos y poco más... no ai para qué pensar que ninguno de los que fuese a governar a de ser buen executor", "mientras SM no se quisiere contentar con que le traigan la moneda que digo de las Indias...".

Después de perseguir la Inquisición a Maldonado, ¿fue Morales el último religioso en acusar a Felipe II de haber renunciado por más monedas de plata la comisión apostólica conferida por el sumo pontífice? Algo sugiere el cambio de actitud de fray Gerónimo de Mendieta, quien en sus escritos posteriores a 1567 achacará esa codicia sólo al Consejo de Indias. Pero advierto otra posibilidad de leer estos documentos. Todas las oraciones apocalípticas sobre la destrucción de las Indias y España que hallamos en otros documentos después de 1567, todas esas profecías acerca del temible juicio

Corte, lo uno por mi mala dispusición, lo otro por no tener en costumbre el gusto della y yo de mi cosecha soy hombre grosero, me querría ir con brevedad a Salamanca...". Borges dibuja con buenos trazos la personalidad de Maldonado, BORGES, 1960, p. 318.

[42] ASSADOURIAN, 1985.

de Dios sobre el reino de España, ¿no anuncian acaso la próxima revelación de la voluntad divina por el estado de damnación en que se hallaba Felipe II?

En fray Alonso de Maldonado encuentro los elementos esenciales para el estudio de estos problemas. La devota mención de Maldonado por Santa Teresa[43] hace patente las raíces y los vínculos de los frailes apostólicos con las corrientes espirituales de su tierra de origen y cómo éstas incorporan a su visión cristiana el destino del Nuevo Mundo. Por otra parte, en los memoriales de Maldonado hay una obsesiva exégesis de los textos bíblicos proféticos para anunciar el castigo de Dios a España por la política indiana del rey y sus consejeros; destaco sobre todo, de un memorial de 1565, los capítulos que inicia con la frase "siete cosas en particular son las que Dios castiga en esta vida y en la otra".[44] Junto con los textos de Mendieta, los memoriales de Maldonado son fundamentales para advertir —y empezar a analizar— la *historicidad* del apocalipticismo indiano. Cómo algunos padres apostólicos interpretan la progresiva cristalización de las estructuras indianas bajo Felipe II, contraria al servicio de Dios, en el sentido de la escatología apocalíptica que les era familiar, y cómo entonces ellos imaginan, con angustioso pesimismo, que también las Indias determinan la historia cristiana de España y del mundo.

La última conclusión del estudio de Borges dedicado a fray

[43] "Acertó a venirme a ver un fraile francisco llamado fray Alonso Maldonado, harto siervo de Dios y con los mesmos deseos del bien de las almas que yo y podíalos poner por obra, que le tuve yo harta envidia. Este venía de las Indias poco había. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, y hízonos un sermón y plática animando a la penitencia y fuése. Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuíme a una ermita con hartas lagrimas; clamaba a Nuestro Señor suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo ya que yo no era para más. Había gran envidia a los que podían por amor de Nuestro Señor emplearse en ésto, aunque pasasen mil muertes", Teresa de JESÚS, 1940, cap. 1.

[44] BORGES, 1961, pp. 85-89.

Alonso de Maldonado es que se le debe considerar, "junto con Las Casas y el bachiller Luis Sánchez, como un antecedente directo y próximo, si ya no como un inspirador, de la junta magna de 1568".[45] Este penoso error no es sólo de Borges sino de la entera historiografía americanista. La lucha de Las Casas o Maldonado por una congregación fue vilipendiada mediante la realización de la Junta Magna de 1568.

La composición de la junta anhelada por Las Casas fue descrita justamente por Maldonado: obispos y prelados, los teólogos de la Universidad de Salamanca, el mismo Las Casas, fray Alonso de la Vera Cruz. El gobierno de las Indias era negocio divino y meramente eclesiástico y los legos y juristas usurpaban el oficio de la Iglesia.

El cardenal Espinosa, presidente del Consejo de Castilla e inquisidor general, integró la Junta Magna con 17 legos y juristas procedentes de los cinco Consejos del reino. La Iglesia ocupó un lugar muy subalterno; el cardenal Espinosa eligió al obispo de Cuenca fray Bernardo de Fresneda, a un agustino y a otro franciscano llamados Alvarado y Medina. Y por los dominicos convocó a fray Diego de Chaves, precisamente el calificador de fray Alonso de Maldonado en el proceso de la Inquisición.

Presidida por el cardenal Espinosa y compuesta por legos y juristas, la Junta Magna de 1568 dio forma orgánica y elevó a otra escala la política antes denunciada por la provincia del Santo Evangelio: "sacar mucho dinero de los pobres indios y desacreditar del todo a los religiosos" que pretendían, bajo el amparo del rey, hacer renacer en las Indias la *iglesia primitiva*.

Los documentos que integran el Anexo proceden del Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan. Desconozco el motivo por el cual Mateo Vázquez obtuvo y guardó en su archivo la averiguación inquisitorial contra fray Alonso de Maldonado.

He asignado al primer documento la fecha de 1565 sin descartar la posibilidad de 1564 como verdadera data. Es

[45] BORGES, 1961, pp. 67.

otro memorial de evidente filiación lascasiana. Primero, porque asimila la invariable estrategia de Las Casas de asegurar ingresos monetarios a la corona bajo el orden que él propone para las Indias. Segundo, porque las rentas que promete Maldonado —donación de dehesas y pago de alcabalas por los indios— reflejan dos capítulos del pacto ofrecido por los señores naturales de Nueva España a Felipe II a través del dominico Pedro de la Peña.

El segundo documento es una minuta de ciertas juntas efectuadas en 1565 (o 1564). Resume las proposiciones de tres religiosos. Maldonado expuso las suyas en dos memoriales publicados por Borges[46] y en nuestro Apéndice I. El memorial de Las Casas fue presentado al Consejo de Indias por fray Alonso de Maldonado y fray Alonso de la Vera Cruz; ha sido publicado por García Icazbalceta.[47] Las proposiciones de fray Hernando de Barrionuevo sólo resaltan por su diferencia con las anteriores; en esos momentos Barrionuevo era comisario de la orden de San Francisco en la corte.[48]

De la averiguación inquisitorial contra Maldonado publico el dictamen del calificador fray Diego de Chaves. Añado, por último, las dos cartas que Maldonado escribió al rey y al Consejo Supremo de Justicia después de haber sido aprehendido.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AIVJ Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan.

CDIAO *Colección de documentos inéditos... de las posesiones de América y Oceanía*. Madrid, 1865, t. IV.

CI *Cartas de Indias*. España, Ministerio de Fomento, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1974.

CM *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*. Edición de J. García Icazbalceta, México, 1892. 2 tomos.

46 Borges, 1961, pp. 80-81 y 83-85.

47 García Icazbalceta, 1866-II, pp. 595-598.

48 *CM*, I, p. 58.

ARAGÓN, Javier y Lino GÓMEZ CANEDO

1986 *Fray Toribio Motolinía. Epistolario (1526-1555)*. México.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1985 "Las rentas reales, el buen gobierno y la hacienda de Dios: el parecer de 1568 de fray Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual", en *Histórica*, IX:1.

1988 "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta", en *Historia Mexicana*, XXXVII:3 (147) (ene.-mar.).

BORGES, Pedro

1959 "Nuevos datos sobre la Comisión pontificia para Indias de 1568", en *Missionalia Hispánica*, (16).

1960-1961 "Un reformador de Indias y de la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O. F. M.", en *Archivo Ibero-Americano*, XX:79 y 80; XXI:81.

BURRUS, Ernest

1972 *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*. Roma, Jesuit Historical Institute, t. V.

CASAS, Bartolomé de Las

1958 *Opúsculos, cartas y memoriales*. Edición de J. Pérez de Tudela Bueso. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

CUEVAS, Mariano

1921-1928 *Historia de la Iglesia en México*. México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, t. I.

EGAÑA, A. de

1958 *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*. Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

1858-1866 *Colección de documentos para la historia de Méjico*. México, 2 tomos.

1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 3 tomos.

GÓMEZ CANEDO, Lino

1977 *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México, Porrúa, «Biblioteca Porrúa, 65».

JESÚS, Teresa de

1940 *Libro de las fundaciones*. Madrid, Espasa-Calpe.

LLORENTE, Juan Antonio

1818 *Histoire critique de l'inquisition d'Espagne depuis l'epoque de son établissement par Ferdinand V jusqu' au règne de Ferdinand VII*. París.

MENDIETA, Gerónimo de

1870 *Historia eclesiástica indiana*. México, Edición de J. García Icazbalceta.

MÓNICA, M.

1952 *La gran controversia del siglo diez y seis acerca del dominio español sobre América*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del

1940 *Epistolario de Nueva España 1505-1818*. México, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos.

WAGNER, Henry Ramp y H. R. PARISH

1967 *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

APÉNDICE DOCUMENTAL

I. [*Memorial de fray Alonso de Maldonado a SM*. Circa *1565*
Portada] A la S.C.R.M. del rey nuestro señor.

Fray Alonso de Maldonado dise que algunas personas con deseo de servir a SM han procurado acrecentar su Real hacienda dando avisos y traças como se acrecentasen los tributos a los indios. Y todo lo que así se augmenta es poco y mucho lo que SM pierde de su opinión y encarga su conciencia y disminuye sus Reynos y señoríos, pues es ciertísimo que los indios dan mucho más de lo que pueden y deven porque son muchos los tributos e inposiciones que tienen sin lo que pagan a SM y en esto no ay duda.

Para que SM tenga allá grandes rentas y con que sustentar sus Reynos y suplir sus necesidades y sean perpetuas y lo que es de grande importancia tenerlo con buena conciencia y satisfacer mucho de lo que con su Real nonbre se a destruydo y quitado a los pobres, con el zelo deseo y obra que sienpre la Orden de San Francisco a tenido y tiene de servir a nuestro señor Dios y a SM y desengañar su real conciencia y procurar el augmento de su real corona y hacienda y sustentar aquella pobre gente de todos perseguida y anichilada, he procurado de ver si avía algún medio justo para conseguir lo que tengo dicho y e hallado estos tres que se siguen.

Siendo como es toda la tierra pastos y dehesas de los indios pues por ser christianos y vasallos de SM no la an perdido, ellos darán todas las dehesas y pastos que tienen en su tierra a SM y le servirán con ella para que siempre estén en la corona real y nunca se puedan enagenar della, quedándoseles a ellos los prados exidos y dehesas que fuere necesario para la sustentación de sus pueblos y repúblicas. Quan gran renta se puede aver de estas dehesas puédese ver en España la renta grande que SM tubiera si fueran suyas las que en ella ay, pues allá son muchas más y mucho más ganado. Estas dehesas están todas repartidas en españoles y están dadas hasta las casas de los indios entre sus sementeras. Y aunque todo esto a sido dado contra toda ley y contra toda instruyción y mandado de SM, no an adquirido ninguna posesión e nada porque no se les dado dehesa propiamente sino facultad para hacer estancia o majada en tal parte quedándose siempre los pastos comunes. Y ansí rescibiendo SM un tan grande servicio como le hacen sus vasallos les puede dexar la misma facultad sin quitársela, quiriendo que de aquí adelante se pague el ervaxe pues será tierra suya propia. Todo esto no es más del pasto que es común hacerlo propio pues los indios se los darán libremente. Otros inconvenientes que podrían algunos poner yo responderé a ellos siempre.

La merced que si SM fuere servido ha de hacer a los indios por un tan grande servicio como este, es que pues es tan grande el valor que esto rentará lo qual dan a SM por tributo y aunque no les quiten los que agora dan no se les ynoben tributos ni ynpusiciones y SM para siempre no enagene estas dehesas de su Corona y sean siempre governadas con toda piedad y clemencia.

Lo segundo es que pues la república christiana de españoles e indios es una y todos tienen un rey y señor, todos sean en servirle y no dependa todo de los flacos hombros de los indios, por que asta agora todo es añidir aflición al aflicto y carga al cargado, de manera que son tantos los tributos que los pobres indios dan a todo género de gentes que sino es al que lo a visto y se conpadesce de ellos apenas se podrá persuadir. Es cierto, justo y conforme a toda raçón que ya los españoles paguen alcabala de todos los frutos de la tierra, como es de trigo maíz ganados grana sedas cacao mantas cera miel y otras cosas que en el Reyno se cogen y algodón azúcar y se hacen, y si quisieren que los indios tanbién la paguen aunque ya pagan su tributo sean aquellos que contrataren en valer de más de cinquenta ducados o lo que SM fuere servido. Esto será grande renta porque sólo el comercio que ay de grana cacao ganados y lanas es de gran suma y valor y una de las rentas que los reyes tienen más antigua y más llena es la alcabala. Y no se yo como dexando cosa de tanta cantidad andan encargando la conciencia de SM queriendo sacar sangre de donde no la ay, y al cabo todo es poco aunque es mucho lo que Dios es ofendido en ello y provocada la divina yra que oye siempre los clamores de los pobres y promete de vengarlos. A los inconvenientes que a esto se pueden poner es fácil y clara la respuesta, no la pongo aquí porque no se lo que cada uno querá ymaginar. Esto es lo que siento convenir mucho al servicio de Dios

nuestro señor y de SM, para que ansí con esto ya cesen de destruyr aquello poco que a quedado de aquel nuebo mundo y de infamar el nonbre real de España entre todas aquellas gentes. Y esto así avido con buena conciencia es mucho más que todas las rentas de aquellos reynos, pues a mi ver y cuenta siendo todo muy moderado llegará cada año más de a docientos cuentos de renta llana y segura y perpetua y con buena conciencia, y lo que agora se trae de Nueba España pienso no llega a cinquenta cuentos.

Lo tercero y último, en el tiempo que se agostan las dehesas que son dos o tres meses del año andan los ganados por las sementeras y casas de los indios haciendo grandísimos daños, tantos que parecen increybles de los quales daré sienpre que quisieren noticia en particular. Para los quales quitar que es sumamente necesario puede yr el ganado a estremo a ciertas dehesas que ay entre los chichimecas, lo qual será tanbién en gran provecho de la hacienda real porque se vendera tanbién aquel ervaje como lo demás y remediarse an tan grandes males como hace el ganado en los agostaderos.

fray Alonso Maldonado [rubricado]

[AIVJ. Envío 25].

II. [*Sumario de los memoriales presentados por los padres Alonso de Maldonado, Hernando de Barrionuevo y Bartolomé de Las Casas*. Circa *1565*]

El sumario de las conclusiones hechas por fray Alonso Maldonado de la Orden de San Francisco en las peticiones que presentó en el Consejo Real de Indias son estas:

1. que todas las tierras y pastos que con authoridad de SM se an quitado a los indios está SM obligado a restituyrlas y cada español obligado ansimesmo a restituyrlas con lo que a llebado.
2. que todos los tributos que se lleban a los yndios son injustos y con obligación de restitución hasta que se les buelva las dichas tierras y pastos.
3. que todas las conquistas son contra toda ley natural y divina y con obligación de restitución de todo lo que se lleba.
4. que a todos los señores e hidalgos que les an quitado su honra y señorío e haziendas está SM obligado en conciencia a buscar medios como se las restituyan y vivan en libertad y honra.
5. que se a de quitar de todo que los yndios no se carguen porque a sido causa de infinitas muertes.
6. que hazen servir a los yndios en las obras públicas sin pagarles su trabajo es contra ley de Dios.
7. que el gobierno que se tiene de las Yndias es contra ley divina y natural porque sólo se hazen leies sin tener cuidado de la execución dellas, paresce claramente que solo hazen leyes para complir con SM y con lo demás con dezir ya está mandado y proveído y sin tener cuidado de castigar los trangresores y premiar los que goardan las leyes.
8. que el modo que se a tenido de promulgar el Evangelio es contra todo

el Evangelio y ley natural, como es robar adulterar y hazer los maiores males que jamás se an hecho.
9. que el Consejo de Yndias es cura de ánimas y si para ser cura de un pueblo es menester tanto recato y que esté presente, que será menester para governar un nuevo mundo y fundar la yglesia estando ausentes y sin preguntar lo que ay por allá.
10. que los negocios de Yndias es predicar Evangelio, fundar yglesia, exponer escriptura y determinar lo que se puede hazer con sana conciencia. Y es negocio divino y meramente eclesiastico que SM no descarga su conciencia con el Consejo, pues son legos y juristas y se encargan del oficio que no es suyo y no procuran de saber de raíz la verdad para avisar a SM, están en estado de condenación eterna.
11. que todos los arzobispos y obispos eclesiásticos y religiosos que constriñen y fuerzan a los yndios a que den diezmos o otra cualquiera cosa para substentación de los ministros del Evangelio pecan mortalmente y son obligados a restituyrlo.
12. todos los que constriñen a los yndios a que hagan yglesias o monasterios sin pagárselo pecan mortalmente.
13. que todas las personas eclesiásticas que embian o traen dineros a España o los dan a algun pariente, sino es por limosna, o athesoran allá o compran heredades pecan mortalmente.
14. todos los arçobispos y obispos que no procuran con todas sus fuerças a saber la lengua de los yndios pecan mortalmente.
15. todos los ministros evangélicos, clérigos o religiosos, están obligados a ley divina y natural a no llevar otra cosa más del vestido y la comida, porque de lo contrario ay extremo escandalo y ocasión de adulterar la ley de Dios.
16. todas las encomiendas de los yndios que por espacio de sesenta años a esta parte se tienen por expirencia de tanta destruyción del humanal linaje está SM obligado a quitarles.
17. que los yndios que son vasallos de SM darán todas las dehesas a SM para que se pongan en su corona real y perpetuamente nunca se enajenen, quedándoseles a ellos los prados y exidos y dehesas que fueren nescesarios para su substentación y de sus pueblos. Y esto sería muy gran renta para SM, lo qual todo está repartido en españoles.
18. que es cierto justo y conforme a toda razón que ya los españoles paguen alcavalas de todos los fructos de la tierra, como es de trigo maíz ganados grana sedas cacao mantas cera y miel y algodón y açúcar, y que si quisieren los yndios tambien lo paguen aunque ya pagan su tributo sean de aquellos que contractaren en valor de más de cinquenta ducados o lo que SM mandare.
19. que quando se agostan las dehesas que son dos o tres meses en el año andan los ganados por las sementeras y casas de los yndios haziendo grandes daños, que para esto pueda yr el ganado a estremo a ciertas dehesas que ay en los chichimecas y será en gran provecho de la hazienda real porque se venderá aquel herbaje.

1. Lo que suplica fray Hernando de Barrionuevo es que SM mande a sus Consejos que favorezcan a los yndios.
2. que los religiosos y ministros de Dios sean favorecidos de las justicias de SM porque no les dan testimonio de cosa ninguna.

Lo que suplica el obispo de Chiapas y las conclusiones que dize que probará son las siguientes:
1. que todas las guerras que llaman conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos.
2. que todos los reynos de las Yndias tenemos usurpados.
3. que las encomiendas o repartimientos son iniquísimas y de per se malas y asi tiránicas y la tal gobernación tiránica.
4. que todos los que la dan pecan mortalmente y los que las tienen están siempre en pecado mortal y sino las dexan no se podrán salvar.
5. que el Rey nuestro señor que Dios prospere y guarde con todo quanto poder Dios les dió no puede justificar las guerras hechas a esas gentes ni las dichas encomiendas más que justificar las guerras y robos que hazen los turcos al pueblo cristiano.
6. que todo quanto oro y plata y perlas y otras riquezas que an venido a España y en las Yndias se trata entre españoles muy poquito sacado es todo robado, digo poquito sacado por lo que sea quizá de las Yslas y partes que ya habemos despoblado y asolado.
7. que si no las restituyen los que lo an robado y oy roban por conquistas y por encomiendas y los que dello participan no podrán salvarse.
8. que las gentes naturales de todas las partes y de qualquiera dellas donde avemos entrado en las Yndias tienen derecho adquirido de hazernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra y este derecho les durará hasta el día del Juicio.
[AIVJ. Envío 25]

III. [*Calificación de fray Diego de Cháves a las manifestaciones de fray Alonso Maldonado sobre el título de España a los indios y el estado de damnación del rey y sus consejeros. Madrid, 28 de abril de 1567*]
Ilustrísimo señor.

Ayer veinte y siete de abril me fue mandada de parte de vuestra señoría díxese mi parescer cerca de dos proposiciones que aquí señalaré. Yo las e mirado con todo cuydado y tienen a mi juyzio, salbo otro mejor parescer, las qualidades y condiciones que aquí diré.

La primera proposición es: SM del rey nuestro señor no tiene título a los indios. Esta proposición es escandalosa y sediciosa porque es causa de grandes escándalos y disensiones que entre los christianos podrían suceder porque los otros reyes y principes, entendiendo que los mismos vasallos de SM (mayormente si viesen opinión de letras y buena vida) dizen libremente SM no tener justo título a las Indias como cosa que no tiene derecho, procurarían de entrarse en ella de lo qual bien se veen los inconvenientes y daños que entre los christianos podría suceder. Demás desto

es justificar y autorizar todos los motines y conjuraciones que en las Indias se an hecho y podrían hazerse de los mismos españoles y vasallos de SM o a lo menos dar grandísima ocasión a ello, porque si SM no tiene justo título a las Indias no son suyas y si no son suyas síguese que no le haze injuria el que las procurare para sí ni le pena ni daño alguno en procurallo.

Lo segundo digo que dicha proposición es muy temeraria, para cuya provación y confirmación viene suponer que SM y sus pasados tienen autoridad del sumo pontífice para solos ellos y de su parescer predicar el santo ebangelio en aquellas partes y hazer y poner y ordenar las cosas que para el buen suceso deste negocio paresciere ser necesarias. Esto presupuesto, yo pregunto al que afirma dicha proposición: o tu crees que SM y sus pasados an tratado con personas de letra y conciencia esto o no. Si dijese que no lo an tratado, qué mayor temeridad que juzgar que tantos príncipes y tan cathólicos an cometido tan gravísimos sacrilegios de llegarse a los sacramentos cada vez en pecado mortal, pues no se informó de una cosa tan clara y tan llana que los niños ven que son obligados a preguntallo y sabello, so pena de pecado mortal y de su condenación. Esta temeridad se confirma y conprueba más claramente porque quanto los dichos príncipes y señores nuestros ovieran tenido algun descuydo en preguntar y saber cosa que tanto ymporta a su salvación, a lo menos sus consejeros, sus confesores no ovieran estado todos tan dormidos que en cosa tan llana no les ovieran despertado y si no todos algunos o alguno lo oviera advertido, pues a ellos no les a menos en lo que toca cerca desto a su salbación que a los mismos reyes que çofran sus conciencias de sus pareceres. Que sea un confesor o un consejero u otro descuydado no es maravilla, pero que todos lo sean es cosa intolerable y casi negar la dibina providencia que asiste a los príncipes y governadores cathólicos mayormente en casos tan importantes a ellos y a los que dellos son governados. Y a mi juyzio es esta una de las cosas más escandalosas (fuera de eregía o cisma) que en la yglesia catholica se podría oír, porque sería dar ocasión no solo a los ereges pero a los muy cathólicos a creer que príncipes que tienen tan malos consejeros y confesores, que en cosas tan claras y tan importantes a su salvación y vien de sus súbditos no les aconsejan ni aprietan, que sólo de nonbre son christianos. Porque hombres que estando en tan grandes pecados mortales y tan manifiestos se llegan a rescebir tantas vezes los sacramentos cometiendo en ello tan gravísimos sacrilegios, no se puede pensar sino o que no creen lo que hazen o que ninguna cosa se les da por hazello, y de aquí arguyrán y no sin gran aparencia pues tales son los que goviernan quales deven ser los governados, pues como dize el Espíritu Sancto por el sabio: *secundun yudicem populi, sic et ministriesus: et qualis rector civitatis tales in habitantes in ea*. Porque como dixe que un ministro (e someta que sea confesor que consejero) sean abtrosos y descuydados en lo que toca a su conciencia y de su dueño aunque *est dolentum* pero no es de maravillar, pero que todos lo sean bravísima cosa es aún pensallo.

Pues si este dize que SM o sus pasados en este caso an hecho bastante diligencia y tomado christiano y sano consejo y estos le an dicho que tiene

legítimo título, luego gravísima temeridad es negársele si no quieres negar quel Papa con causa razonable se le pudo dar, que sería otro que palabras porque aunque el Papa no sea señor temporal de todo el mundo pero negarle esta autoridad según se ordenó y es necesaria para la espiritual sería manifiesto error.

De todo lo dicho se sigue que la segunda proposición que dizen dixo el mismo autor que la pasada, que SM y los de su Consejo de Indias se yvan al infierno y estaban en carrera de damnación, es proposición temeraria y escandalosa y injuriosa. Esta proposición se sigue claramente de lo dicho que no tiene necesidad de nueva confirmación. Y aunque de los del Consejo de Indias no tratasemos, es manifiesta la injuria que SM en esto rescibe porque SM no es obligado a ser jurista ni theólogo, sino aconsejarse con ellos teniéndolos por bastantes pues quanto ellos todos errasen (lo qual por ningun caso se a de admitir en cosa tan grabe) tiene ignorancia invincible que le escusa de pecado mortal, porque según todos los doctores y se colige abiertamente de la divina escriptura los reyes son obligados a seguir el parescer de las personas de conciencia y de letras, cada qual en su facultad y dezir lo contrario desto sería mayor falsedad que la pasada.

fray Diego de Chaves [rubricado]

[AIVJ. Envío 25].

IV. [*Carta de fray Alonso de Maldonado a SM. Calatayud, 4 de mayo de 1567*]
S.C.R.M.

Tengo por cierto que no avido ni ay en el mundo persona que con mayor verdad y fidilidad aya servido a su Rey y Reyno que a sido todo puro zelo de la verdad y justicia la qual conserva los Reynos. No me acuerdo de veynte y tres años a esta parte que me acuse la conciencia de pecado mortal contra la ley de Dios ni contra mi profesión. Con VM y sus Consejos e tratado cinco años a y nunca huy el rostro y ninguno abló en mi presencia y en Madrid estube a nuebe dias y dije que me iba a Jherusalem acavar la vida y me vine por los conventos caminando a pie y descalço y con hambre con licencia de mi prelado para buscar a mi general para que me diese licencia para yr a Jherusalem. Tres leguas de Calatayud, en un pueblo que se llama El Fresno, estando en la yglesia entraron tres hombres y me prendieron con una provisión de VM y públicamente y con gran alvoroto fuí preso y traydo a la casa del obispo de Tarascona donde estoy. No me da pena lo que a mi toca porque por la divina misericordia aparejado estoy para morir y la verdad cuyo ministro soy me obliga porque ninguno murió por mayor causa, dáme mucha pena que aviendo tantos turcos y herejes que son verdugos del infierno, para perseguir a la yglesia de Dios a VM fuerçen los malos ministros a tomar esta mi presa. Tema VM al omnipotente al qual suplico no castigue con ceguedad y obstinación que es el mayor castigo de todos. Por gente perdida tiene VM a toda la Orden de San Francisco pues no le cometió el negocio aunque ubiera algunas informaciones falsas y grande es el agravio que la Orden y toda la yglesia a recibido. Y a un hombre desnudo y descalzo que cami-

na a 4 leguas no alcanço la causa porque quisieron emplear la potencia de VM en prenderle y enviar por tantas partes y grita y escándalo, ni entiendo porque no emplearon en mi su yra en cerca de cinco años que estube con ellos aguardaron tiempo como pudiesen dar mayor bofetada a la yglesia. Bastara media letra conque me llamaran para que yo fuera a la horca voluntariamente que ya saben que la fuerça de la verdad me ha hecho no huyrles como el Todopoderoso nos lo manda. Pido a VM quan encarescidamente puedo se guarde con la yglesia y sus ministros lo que toda ley obliga que es que no sea jusgado sin ser oydo, que aún los malditos de Anas y Cayphas y Pilato no lo negaron al hijo de la virgen estando en carne mortal. Negárselo agora asentado a la diestra de Dios padre maldad es que parece que no cave en los ynfiernos y es cierto que lo que se hace con uno de sus ministros se hace con su propia persona. Mande VM a su Consejo de Justicia me oyan que a todos convencerá la verdad y no sigan a los que tienen pasión sino entendida la verdad jusguen aunque sea contra ella, lo qual no creo ni creo que este negocio VM lo save porque allende de ser injustísimo es ageno de toda raçón y conjectura humana. Suplico a VM por la sangre de nuestra Redemptión no permita que se burlen con Dios porque burlará Dios nuestro señor de todos los que burlaren de su verdad. Negocio nunca oydo es que sin averme dicho nada estando cinco años poco menos con ellos y tratando públicamente, hagan tan grande injuria a toda la yglesia y a todos estos Reynos. Suplico a nuestro Dios por quien el es no lo castigue sino que nos de lunbre verdadera para conoscerle. Yo quedo en esta carcel muy consolado aunque con pena de ver presente la divina yra sobre VM. Públicamente dicen por el camino y en esta ciudad que somos luteranos y que por tales nos prenden. Vea VM como an de restituyr esta fama a la yglesia y sus ministros, yo se lo perdono y súplico a Nuestro Señor no lo cuente con otros muchos pecados de que está VM y España cargados y entienda VM que en estos reynos de VM estiman mucho el hábito de San Francisco y están muy escandaliçados del prendimiento y seguimiento con tanto alboroto. Suplico a VM mande que se satisfaga a todos estos reynos que si la hacienda se a de restituyr, quanto más la honra y opinión quitada tan injustamente a la yglesia y a toda la Orden del señor San Francisco. Quedo suplicando a Nuestro Señor guarde a VM de todo mal y le de complimiento de todo bien. Desta ciudad de VM de Calatayud a 4 de mayo de 1567 años.

S.C.R.M. menor basallo y muy cierto capellan de VM.

fray Alonso Maldonado [rubricado]

[AIVJ. Envío 25]

V. [*Carta de fray Alonso Maldonado al presidente y oidores del Consejo Supremo de Justicia de España. Calatayud, 4 de mayo de 1567*]

Muy poderoso señor.

Con mucha raçón puedo decir con nuestro Redemptor **ego palam locutus sum quotidie apud vos eram docens in templo a non me tenuistis cur go.(?) existis cum gladiis a fustibus comprehendere me**. Cerca de cinco

años estube en esa corte hasta que fuí echado y ninguno me habló ni a mi Orden, y agora que a nuebe dias que estube en esa corte y traté como me iba a Jherusalem no me hablaron veniendo caminando a pie y descalço sin otro auxilio para el mantenimiento ordinario sino la fee evangélica caminando por los conventos, vía publica **tamquam ad latronem** en escándalo de toda la yglesia, en menosprecio de toda la Orden de San Francisco y afrenta de una persona pública que tanto a servido a VM, entraron tres hombres en una yglesia del Fresno y con mucho alboroto y grita me prendieron y me truxeron a la casa del obispo, supliqué a su vicario general que me enviase a San Francisco y no a querido. Dicen por los caminos y pueblo que nos prenden por luteranos y no se si a de bastar mi ruego para que no me echen con los públicamente culpados. Es testigo el Todopoderoso que nos ha de jusgar que no me da pena lo que a mi persona toca porque cierto a sido para mi ánima gran contento padescer tan injustamente. Dame mucha pena el escándalo que reciben los pobres y el contento que reciben los mal intencionados y la opinión y authoridad que vuestra alteza pierde con los que con atención consideran este hecho. Súplico a vuestra alteza por el sacro baptismo que recibió guarde con la yglesia y toda la Orden de San Francisco lo que toda ley obliga que es no juzgar sin oyr las partes lo qual hicieron Cayphas y Anas aunque fueron abominables. Y mire el escándalo que en estos Reynos se a recibido y satisfasgan con publicar la verdad, que en estos Reynos es muy estimada la orden de San Francisco y con mucha raçón. No puedo entender que movió a vuestra alteza para enbiar con tanto alboroto a prenderme. Por escripto y en público y en secreto traté con SM y Consejos y en cinco años no me hablaron ni a mis prelados cosa que fuese culpa, y es Dios testigo que no me acusa la conciencia en veynte y tres años de pecado mortal contra ley divina y mi profesión. Dame gran contento los muchos trabajos afrentas y calunias y sangre derramados por nuestra sanctísima fee cathólica y esta última a sido pascua deseada. Pero pésame en que vuestra alteza que a de ser la defensa de la verdad y en este caso sea cuchillo de la yglesia y sus ministros y de la Orden de San Francisco y de una persona que tanto a servido a Dios y a su yglesia, y a vuestra alteza no desmeresca tanto la Orden de los menores para que della no se confien todas las causas del mundo. Suplico a vuestra alteza lo vea y tema al omnipotente y piense sus juicios espantosos y no venga tiempo que los dexe Dios en ceguedad. Mucho menos hiço un rey de Israel y dice la escriptura **qui valde indignatus fuit dominus super hanc rem** y fue el principio de destruyrle Dios. No temo la muerte por la verdad y justicia que es la mayor grandeza que en este mundo se puede alcanzar, temo la perdición de estos Reynos la qual veo presente pues sin conjetura humana an alterado la yglesia y dado tan mal nonbre a SM del qual es del todo indigno. No ay hombre en el mundo que más aya servido a su Rey ni con mayor fidelidad ni más a su costa como las obras dan testimonio y mis escriptos y libro. Suplico a vuestra alteza por la sangre de nuestro Redemptor mire esta causa con profundo juicio y entienda ser gravísima y pido justicia quan encarescidamente

puedo y si no me hace confío en Dios que manifestará su verdad y juzgará a todos los que le juzgam **quia non nos comprhensistis sed Deum**. Suplico a Dios no nos castigue como nos amenaza sino que con su misericordia nos de lunbre verdadera. Quedo suplicando a Nuestro Señor guarde a vuestra alteza de todo mal y de cumplimiento de todo biem. De Calatayud a 4 de mayo de 1567 años.

Muy poderoso señor, menor y más cierto capellán de vuestra alteza

fray Alonso Maldonado [rubricado]

[AIVJ. Envío 25].

LAS CARACTERÍSTICAS DEL DERECHO INDIANO

Beatriz BERNAL
Instituto de Investigaciones Jurídicas
UNAM

INTRODUCCIÓN

DESDE UN PUNTO DE VISTA FORMAL, el derecho indiano nació tres meses y medio antes de que Cristóbal Colón zarpara del puerto de Palos de Noguer en su primer viaje de descubrimiento. Y con casi seis meses de anterioridad a su arribo a la isla de Guanahaní. Su certificado de nacimiento fueron las *Capitulaciones de Santa Fe*, fechadas el 17 de abril de 1492. En ellas, y en los documentos despachados en los días sucesivos, el Almirante y los Reyes Católicos establecieron las bases jurídicas con las cuales se iba a gobernar un mundo aún desconocido: el Nuevo Mundo.

Como es lógico suponer, en dichas capitulaciones no se tomaron en consideración las peculiaridades del variado y extensísimo territorio que un día había de regir España. Las *Capitulaciones de Santa Fe* se basaron en los principios jurídicos imperantes en la Castilla de entonces, reino al cual habían quedado incorporadas las Indias occidentales.

¿Cuáles fueron esos principios? La respuesta es obvia: los contenidos en el derecho medieval castellano (en tránsito del medioevo al modernismo), así como los derivados de la escasa experiencia obtenida por la Metrópoli en sus primeros contactos y conquistas en las islas de la costa africana. Con fundamento en dichos principios y en el texto de Santa Fe se les reconoció a los príncipes de la India —a cuya presencia

se esperaba que llegara Colón— su dignidad y autonomía.

Por el contrario, a las islas y tierras que se encontrasen en el camino se les sometió —con sus habitantes— a la autoridad de los Reyes Católicos, nombrándose a Cristóbal Colón Almirante de la Mar Océana y gobernador de las islas y tierras descubiertas y por descubrir. Esto es, la autoridad suprema y delegada de los reyes castellanos. Fue por eso que Colón, sin reconocer a los indígenas de las islas personalidad jurídica alguna, ni tampoco derecho de propiedad sobre sus tierras, tomó posesión de las islas y las puso bajo el dominio de Castilla. Actuaba, no sólo conforme a su especial capitulación, sino también al viejo derecho internacional del medioevo. De esta forma, todas las disposiciones que se dictaron para ordenar la vida del Nuevo Mundo en el primer lustro a partir del descubrimiento, se basaron en los principios e instituciones del derecho medieval castellano.

Ahora bien, como siempre sucede cuando se legisla sin tener en cuenta la realidad social, el sistema jurídico, hasta entonces implantado sólo en las Antillas, fracasó rotundamente. Ni Colón llegó a las Indias —y sí los portugueses en 1498— ni se estableció tampoco el ansiado comercio de las especies. Y lo que es peor aún, los gastos del descubrimiento —no redituados— mermaron todavía más las arcas reales, convirtiendo la empresa indiana en una carga insoportable para los reyes.

Y cuando Colón esclavizó a los indios, éstos se rebelaron. Y cuando llevó algunos de ellos a España con el fin de venderlos y sacar beneficio, la piísima reina Isabel se escandalizó. Y más tarde, en su famoso codicilo, los declaró libres y vasallos de la corona de Castilla. Ni siquiera los españoles permanecieron en paz. Por el contrario, desobedecieron al almirante y campearon en las islas por su respeto. El descubrimiento había culminado en un fracaso total.

¿Qué hacer?, se plantearon las autoridades de la época. Fue entonces cuando se produjo un golpe de péndulo y se inició una nueva etapa. En ella, el ordenamiento jurídico, aunque basado todavía en el castellano, se hizo poco a poco especial hasta llegar a integrar las peculiaridades del Nuevo Mundo. Surgió así un derecho tímido en los inicios, vacilan-

te durante casi todo el siglo XVI, que inspirado en las normas del antiguo derecho común medieval nació nuevo, pero con espíritu viejo: el derecho indiano.

¿Cuáles fueron las características de este estatuto jurídico destinado a regir la vida americana durante más de tres siglos? Señalarlas, precisarlas, intentar desarrollarlas con claridad son los fines de este ensayo que hoy escribo en homenaje al más prolífico y destacado de todos los indianistas mexicanos: don Silvio A. Zavala.

UN DERECHO VACILANTE, INDECISO: DE ENSAYO Y ERROR

La legislación —es cosa ya sabida— constituye en cierto modo un reflejo indirecto de la sociedad que está regulando. Reflejo que se adecua en mayor o menor medida a la realidad, dependiendo de múltiples factores que deben tenerse en cuenta en la coordenada espacio-temporal que se está historiando.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando se legisla con el fin de regular la vida de una sociedad desconocida y multifacética? ¿Qué cuando se carece de una política normativa y el Estado se enfrenta de repente al desgobierno? La respuesta es evidente. Se genera una legislación cambiante en extremo; una legislación que se va formando a medida que los problemas se suscitan con el objeto de resolverlos con la mayor celeridad posible. Surge así un derecho apresurado, a contrapelo.

Eso fue lo que aconteció con el derecho indiano. Por eso nació ocasional, vacilante, poniendo parches allá donde la fuerza de la realidad acusaba fisuras en el ordenamiento vigente. En efecto, ante la ausencia de una política específica y predeterminada, la corona española dictó infinidad de leyes con el objeto de resolver los conflictos que brotaban en cada ocasión, en cada momento, en cada lugar, dentro del vasto y variado territorio de las Indias. Leyes además que —sobre todo en el siglo inicial de la conquista— respondían a una información derivada de intereses heterogéneos y en muchos casos contradictorios. No hay que olvidar que la empresa conquistadora —más tarde pacificadora según los tex-

tos de la época— fue concebida de manera distinta por quienes la llevaron a cabo. De ahí que a partir de las varias crisis que se sucedieron en la primera mitad del siglo XVI, la corona se planteara un examen de conciencia, no sólo sobre el problema ético que las denuncias sobre el mal tratamiento de los indios llevaban consigo, sino también sobre el problema jurídico que implicaba gobernar un mundo desconocido y nuevo con los esquemas viejos del derecho de Castilla.

¿Cuáles fueron esos intereses heterogéneos? ¿Cuáles esas informaciones contradictorias? El primero y más importante: tratar de conciliar la contradicción existente entre la declaración de libertad de la población indígena y la necesidad de someter a ésta a un patrón de servidumbre con el fin de garantizar la producción en los territorios conquistados. Además, conciliar ambos con el interés de los clérigos encaminado a la evangelización. Y con el de los funcionarios reales encargados de hacer cumplir con rectitud las leyes. Y con el de los conquistadores y los colonizadores cuyo fin principal era el enriquecimiento. También con el de la propia corona que no podía ni quería permitir que estos últimos adquiriesen un poder económico susceptible de convertirse en poder político, en perjuicio y detrimento de sus intereses centralistas.

De lo dicho en el párrafo anterior, unido a la disparidad cultural y al desconocimiento de los territorios conquistados, se deriva lo que ya apunté sobre el carácter contradictorio de las informaciones. Era lógico que el desgobierno y el fracaso del mundo americano fuera visto de forma diversa por las partes en conflicto. Uno era el punto de vista de los conquistadores y colonizadores. Otro el de los indios. Otro distinto el de las órdenes religiosas. Y otro más el de las autoridades delegadas del rey en las Indias. Con fundamento en todos estos intereses e informaciones contradictorias —intentando ajustarlos, esforzándose por coordinarlos—, el rey y el Consejo de Indias legislaron (tomando como base el derecho castellano) con la pretensión de regular la vida espiritual y temporal del Nuevo Mundo. No es pues de extrañar que el resultado se tradujese en una normatividad vacilante,

indecisa, susceptible a múltiples y constantes rectificaciones. En resumen: de ensayo y error.

EL CASUISMO Y EL PARTICULARISMO EN EL DERECHO INDIANO

Un derecho es casuístico cuando se legisla para cada caso concreto; cuando se renuncia a la uniformidad, a las amplias construcciones jurídicas y se acomodan las normas teniendo en cuenta principalmente al destinatario de las mismas. Un derecho es particularista cuando se abandona un criterio generalizador y se intenta la búsqueda y aplicación de soluciones particulares como consecuencia de diferencias de cultura y costumbres. En ambos casos el derecho se torna prolífico, profuso, minucioso en su reglamentación. Entonces corre el riesgo de provocar un caos legislativo por la dificultad de su conocimiento. Esto sucedió con el derecho indiano: casuista como todos los de su época y particularista en contraste con el europeo. Ambos caracteres explican la necesidad que tuvo la corona de ordenar una recopilación poco tiempo después de iniciada la conquista.

No se trata ahora de analizar el largo y complejo proceso recopilador indiano que culminó en 1680 con la promulgación de la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*. Se trata de destacar el carácter particularista del derecho indiano a pesar de los intentos llevados a cabo —tanto por los monarcas de la casa de Austria como posteriormente por los de la dinastía de los Borbones— con el propósito de estructurar la vida jurídica de sus dominios bajo una visión uniformadora y asimilada a las concepciones peninsulares.

Las causas de este particularismo pueden encontrarse en varios factores. Uno de ellos fue el carácter vacilante y ocasional de este derecho, señalado en el acápite anterior. En efecto, ante la ausencia de un plan general, de una política definida, el legislador indiano se vio precisado a dictar normas para cada región, para cada estamento, para cada circunstancia particular. Normas que, si bien es cierto, se repetían constantemente —cambiando sólo el nombre del destinatario— también atentaban contra la vigencia general

que se pretendía tuvieran las leyes. Por eso fueron tan pocas las disposiciones que se dictaron en su conjunto para regular una institución o una situación que se daba en América. Y en cambio infinitas las que se expidieron para encauzar aspectos concretos de ellas.

Otro factor que provocó tanto el casuismo como el particularismo del derecho indiano, fue la vasta legislación de origen local (derecho indiano criollo) sancionada por las autoridades delegadas en Indias (virreyes, audiencias, gobernadores, cabildos, etc.); legislación que estuvo destinada a regular aspectos de la vida jurídica americana no contemplados en el derecho especial emanado directamente de la Metrópoli (derecho indiano metropolitano). Fueron muchas y muy variadas las instituciones que se regularon a través del derecho indiano criollo, teniendo en cuenta las peculiaridades de cada una de las provincias y virreinatos.

Si a estos dos grandes factores añadimos el carácter legalista de los reyes de la España imperial, acentuado por la desconfianza en sus autoridades coloniales, así como por la multiplicidad de disposiciones legislativas que se dictaban para las Indias (pragmáticas, reales cédulas, ordenanzas, instrucciones, rescriptos, cartas reales, edictos y todo tipo de mandamientos de gobernación) podremos comprender con relativa facilidad no sólo el carácter particularista del derecho, sino también su tendencia a una excesiva reglamentación.

La flexibilidad del derecho indiano y su intento de adecuarse a la realidad

Durante mucho tiempo fue lugar común repetir que el principio ''obedézcase pero no se cumpla'' había sido inventado por las autoridades españolas con un propósito hipócrita. Nada más lejos de la verdad. Dicho principio proviene del derecho medieval castellano y se extendió en las Indias con el fin de flexibilizar las normas que pretendían gobernarlas. Mediante él, lo que se perseguía era que las autoridades delegadas en América pudieran suspender la aplicación de una norma dentro de su jurisdicción, si estimaban que ésta podía

resultar injusta o dañina a los particulares o a la colectividad. Es de todos sabido cómo el virrey de Mendoza evitó quizás una revuelta de conquistadores en la Nueva España suspendiendo la aplicación de las *Leyes Nuevas*.

No pretendo negar con lo anterior el divorcio existente entre la ley y la realidad que imperó en las Indias durante la colonia. Lo hubo. Y se hizo patente en el constante y continuado incumplimiento de las normas que se expedían desde la Metrópoli. Pero también en ellas puede observarse el interés de la corona por remediarlo. Muchas fueron las reales cédulas que se dictaron a lo largo de tres siglos insistiendo en el cumplimiento de la legislación expedida con anterioridad. Muchas cuyo contenido dispositivo estuvo encaminado a prohibir, limitar y atenuar acciones que sin lugar a dudas se producían, pero que el legislador pretendía eliminar —a través de un derecho prohibitivo— con el fin de poner coto al mal tratamiento de la población indígena y a la deficiente administración y desgobierno de las Indias. Muchas en fin, dado su particularismo, que pretendieron y lograron adaptar el derecho a la realidad social, aún en contra de la tendencia centralizadora del monarca y sus hombres de gobierno.

El proteccionismo del derecho indiano

Todo derecho proteccionista es discriminador. Sólo se ampara a aquellos a quienes se considera inferiores. Así consideró España a los indios y por eso les otorgó un sistema jurídico tutelar (*favor indiarum*). Para lograrlo echó mano de instituciones y figuras jurídicas del *ius commune*. El caso que se cita con mayor frecuencia es la asimilación del indio con el menor de edad del derecho romano, sometiendo al primero a una especie de curatela. Sólo que en este caso el tutelaje provenía de la legislación misma. El libro VI de la *Recopilación de Leyes de Indias* es el mejor ejemplo de ello. Hay además otros muchos ya señalados y estudiados por los especialistas de la recepción de los derechos romano y canónico en los mundos europeo y americano.

Todo derecho proteccionista en cierta forma busca la

equidad. Quizás no entendida literalmente como la justicia de cada caso concreto; pero sí con la finalidad de crear un estatuto jurídico que trate igual a los iguales y proteja a los que se considera desiguales por pertenecer a determinados segmentos de la población. En el derecho indiano fue la población indígena la considerada desigual. De ahí que se generara una amplísima legislación tendiente a protegerla. Quien se encuentre familiarizado con las leyes de Indias a través de sus múltiples compilaciones y recopilaciones ha podido observar la gran cantidad de disposiciones legislativas tendientes a proteger a los indios en sus personas, en sus propiedades y demás derechos que, conforme a la mentalidad de la época, les fueron concedidos. Que dichas leyes se aplicaran o no es harina de otro costal. Su discusión nos haría entrar en el viejo y no resuelto conflicto que se ha dado a lo largo de la historia entre el derecho legislado y el realmente aplicado. Conflicto que, además, todavía permanece.

La evangelización: fundamento y fin del derecho indiano

Convertir a los indios al cristianismo e imponerles la religión católica fue, sin lugar a dudas, preocupación primordial de la corona española. Preocupación que además quedó asentada como obligación en las bulas alejandrinas (segunda *Inter Caetera*, de mayo de 1493) y que se reflejó más tarde en toda la legislación indiana.

En las mencionadas bulas se les concedía a los reyes de Castilla y León las tierras descubiertas y por descubrir —siempre que no perteneciesen a otro príncipe cristiano— que se encontrasen al oeste de una línea imaginaria que corría de polo a polo, a cien leguas de las islas Azores y Cabo Verde. También en ellas aparece la recomendación hecha a la corona de evangelizar la población autóctona que habitaba dichos territorios.

Pero... ¿tenía derecho el papa de disponer de tierras ya ocupadas por los aborígenes? Y, por otra parte ¿la donación territorial era perpetua y sin condiciones, o estaba sujeta a la predicación evangélica? A resolver estos cuestionamientos

se dedicaron los juristas y teólogos de la primera mitad del siglo XVI, dando lugar a una polémica de altos vuelos que —partiendo de una denuncia que fray Anton de Montesinos hizo en Santo Domingo (1511) en torno al mal tratamiento de los indios— involucró varios problemas: el de la validez de los títulos de dominio que tenía España sobre los territorios descubiertos y posteriormente conquistados (justos títulos); el de la condición jurídica que debía dársele a los indígenas; y el de la posibilidad de hacerles la guerra en caso de que éstos no quisieran ser sometidos ni cristianizados. En íntima relación con dichos problemas, como fundamento y también fin de la colonización, estuvo siempre el proyecto evangelizador.

De todos es sabido que en la Europa del medioevo existieron corrientes político-ideológicas encontradas. Por un lado la corriente cesarista que postulaba la supremacía del poder civil. Por el otro la teocrática que daba al sumo pontífice la autoridad más alta, tanto en el orden espiritual como en el temporal. Esta última fue la que prevaleció en España, después de un sinfín de cuestionamientos, estudios, alegatos y juntas que estuvieron a cargo de personajes de la talla de Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Domingo de Soto, Juan López de Palacios Rubio, Francisco de Vitoria y otros. La conclusión a la que llegaron fue que las bulas alejandrinas constituían, aunque no el único, sí el mejor título que poseía Castilla para justificar sus dominios sobre el Nuevo Mundo.

¿Qué papel jugó en estas polémicas la evangelización? La respuesta está, además de en las bulas, en la solución ecléctica que —basado en la doctrina de Santo Tomás de Aquino— ofreció a la postre Francisco de Vitoria.

Según Vitoria, aunque al papa le correspondía únicamente la potestad espiritual, podía intervenir en la temporal cuando fuese necesario para obtener fines sobrenaturales. Por consiguiente, los españoles no sólo tenían el derecho de vivir en las Indias —derecho que se sustentaba en el consorcio universal existente entre todos los hombres y todas las naciones— sino también el de predicar el evangelio e inclusive declararles la guerra a los indios en caso de que éstos impidieran la prédica. También cuando amenazaban o cas-

tigaban a otros grupos indígenas ya convertidos. Fue así como la labor evangélica se convirtió en fundamento y justificación de la conquista. Y más tarde, en fin de la colonización.

Sobre el interés de los monarcas españoles por cumplir la obligación misional impuesta en la bula de donación hay numerosos testimonios en las leyes de Indias. Fueron muchas además las instituciones jurídicas y económicas (como por ejemplo la encomienda y las congregaciones) que se fundamentaron en la evangelización. El hecho de que también sirvieran para reglamentar la innegable servidumbre a la que fue sujeta la población indígena no invalida lo antes dicho.

El carácter público del derecho indiano

La mayoría de las normas que integraron el sistema jurídico indiano pertenecieron a la rama del derecho público. Un recorrido por las colecciones de leyes privadas y oficiales (Puga, Encinas, *Recopilación de Leyes de Indias*, Ventura Beleña, etc.) así como por los textos doctrinales (la *Política Indiana* de Solórzano y Pereira, por ejemplo) más destacados de la época lo demuestra cabalmente. Esto no es de extrañar. La preocupación primera y primordial de la corona española fue siempre el buen gobierno de las Indias. De ahí que se abocaran de inmediato a la tarea de emitir y dictar leyes referentes a: los gobiernos temporal y espiritual, la administración de la justicia, la hacienda, la guerra, la producción agrícola y minera, las condiciones laborales, la navegación y el comercio interoceánico. Sólo una parte mínima del derecho indiano estuvo dedicada a resolver relaciones entre particulares. Dentro de las normas del derecho privado indiano destacan las destinadas a lograr la unidad de domicilio de las personas casadas y las relativas a los derechos sucesorios de aquellos que, habiendo fallecido en las Indias, tenían herederos en España.

El publicismo del derecho indiano se debió —ya lo he dicho— a la necesidad que tuvo el Estado español de organizar la vida de un mundo nuevo, heterogéneo y completa-

mente distinto al que ellos conocían. Y de ajustarlo, además a sus propios fines económicos, políticos e ideológicos. Para lograr dichos fines no eran suficientes los esquemas del derecho medieval castellano. Por eso hubo que crear otro sistema jurídico con el objeto de homogeneizar hasta cierto punto las peculiaridades del orbe americano. No sucedió así en lo que respecta al derecho privado. Las normas de esta rama del derecho —aunque no inmutables— tienen siempre mayor estabilidad en el tiempo y en el espacio que las del derecho público. Por tal razón, los monarcas sólo se vieron en la necesidad de legislar en esta área cuando se enfrentaron a situaciones que atentaban contra lo dispuesto por la religión católica, o cuando las costumbres jurídicas indígenas infringían las europeas. Tal fue el caso de las disposiciones que se expidieron sobre domicilio, tendientes a lograr la estabilidad matrimonial y la unidad familiar, tanto entre los indios como entre los propios peninsulares. Sólo me resta añadir que en todos los aspectos relativos al derecho privado se aplicó el derecho de Castilla, considerado supletorio en todo aquello que no estuviera especialmente dispuesto por las leyes de Indias.

REFERENCIAS

ALCALÁ ZAMORA Y TORRES, Niceto

1980 *Nuevas reflexiones sobre las leyes de Indias*. Prólogo de Antonio Martínez Báez. México, Editorial Porrúa.

BERNAL, Beatriz

1986 "Cómo periodizar el Derecho Indiano", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XIX:56 (mayo-agos.).

1987 "El derecho indiano", en *OMNIA*, 3:7 (jun.).

1988 "Derecho indiano", en *Diccionario Jurídico Mexicano*. México, Editorial Porrúa-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

1988 "Juntas de Valladolid", en *Diccionario Jurídico Mexicano*. México, Editorial Porrúa-Universidad Nacional Autó-

noma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

GARCÍA-GALLO, Alfonso

1972 "El derecho común ante el Nuevo Mundo", en *Estudios de Historia del Derecho Indiano*. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

1972 "Génesis y desarrollo del derecho indiano", en *Estudios de Historia del Derecho Indiano*. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

1987 "Las etapas del desarrollo del derecho indiano", en *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*. Madrid, Academia de Jurisprudencia y Legislación.

1987 "Los títulos jurídicos de la integración de los territorios africanos en la monarquía española", en *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*. Madrid, Academia de Jurisprudencia y Legislación.

GONZÁLEZ, María del Refugio

1988 "Justos títulos", en *Diccionario Jurídico Mexicano*. México, Editorial Porrúa-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

HANKE, Lewis

1967 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Aguilar.

LEVAGGI, Abelardo

1986 *Manual de historia del derecho argentino: castellano-indiano-nacional*. Buenos Aires, Depalma.

OTS CAPDEQUI, José María

1969 *Historia del derecho español en América y el derecho indiano*. Madrid, Aguilar.

1982 *El estado español en las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica.

TAU ANZOATEGUI, Víctor y Eduardo MARTIRE

1975 *Manual de historia de las instituciones argentinas*. Buenos Aires, Macchi.

1979 *Qué fue el derecho indiano*. La Plata, Instituto de Historia del Notariado.

ZAVALA, Silvio

1971 *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México, Editorial Porrúa, «Biblioteca Porrúa, 50».

1972 *Ensayos sobre la colonización española en América*. México, Secretaría de Educación Pública, «SepSetentas, 12».

ZORITA, Alonso

1984 *Cedulario 1574*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público-Miguel Angel Porrúa Editor.

LAS CRÓNICAS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO (UN RESUMEN)

José Luis MARTÍNEZ
Academia Mexicana de la Lengua

EL MARCO GENERAL

LAS CRÓNICAS DE LA CONQUISTA DE México son parte de la extensa historiografía acerca de México en el siglo XVI, que comprende, además, las primeras noticias del Nuevo Mundo, las historias generales de Indias, las historias religiosas o monásticas, las de contenido etnohistórico, las historias naturales y las de la vida civil, así como las relaciones indígenas o de inspiración indígena y los códices pre y posthispánicos.

Estas crónicas se refieren al choque que ocurrió, de 1519 a 1521, entre el mundo indio y el mundo español. Gracias a las exploraciones de Hernández de Córdoba y de Grijalva, que llevaron a Cuba noticias de una tierra extensa y rica en oro, la expedición al mando de Hernán Cortés conquistó el imperio indígena culhúa-mexica o azteca, que luego se llamó México, cuyo señor era Moctezuma, y más tarde dominó otros señoríos del actual territorio mexicano.

Los indígenas de estas tierras, tras de los titubeos y las fintas iniciales ante lo desconocido, opusieron a los invasores una resistencia organizada, tenaz y heroica para defender su libertad, y al fin fueron aniquilados por la superioridad de los armamentos y la astucia del pequeño ejército de los españoles. Aprovechando las enemistades que existían entre los pueblos nativos, Cortés logró la alianza de considerables ejércitos indígenas quienes, bajo el mando español, fueron

los verdaderos autores de la destrucción del poderío azteca. Consumada la conquista, los pueblos autóctonos fueron puestos en servidumbre por los españoles.

La materia de los testimonios

Los testimonios que conquistadores y conquistados escribieron o pintaron en el siglo XVI acerca de estos acontecimientos constituyen las crónicas de la conquista de México. Los primeros querían dejar constancia de la magnitud de su hazaña, de las penalidades y hambres que padecieron para sobrevivir en tierras desconocidas, fiados sólo en su audacia y en su pasmosa capacidad de adaptación y de resistencia; de su temor ante la pequeñez de su ejército frente a los millares de soldados indios que los atacaban y de su terror ante la amenaza de ser cogidos vivos y sacrificados en las pirámides; y, al mismo tiempo, de cómo, guiados por Cortés, lograron sojuzgar a pueblos poderosos con una cultura avanzada. Sus narraciones están llenas de admiración por la organización política y social de los pueblos del altiplano, que habían construido grandes ciudades, con refinamientos e instituciones desconocidas para los españoles; que tenían sistemas de escritura, de numeración y de cronología, de los que dan constancia los libros pintados llamados códices; que poseían riquezas en oro y piedras preciosas, admirablemente labradas, y que disponían de ejércitos bien organizados, abastecidos y valerosos, pero que sólo contaban con armas primitivas.

Los vencidos, por su parte, dejaron constancia de los funestos presagios que les anunciaban el fin de su mundo y de la profecía que los hacía esperar el retorno de Quetzalcóatl, el sacerdote y deidad civilizadora que había prometido volver; de la aparición en las costas del Golfo de grandes navíos con hombres blancos y barbados, vestidos de hierro, con armas terribles y animales para ellos desconocidos, caballos y perros feroces; del terror que sufrió Moctezuma y de sus vacilaciones frente a los intrusos; de las insurrecciones que los invasores provocaron en pueblos vasallos del imperio; de la primera llegada pacífica de los españoles a

México-Tenochtitlán, de la matanza del Templo Mayor y de la rebelión indígena en la que ocurrió la muerte de Moctezuma; de la expulsión violenta de los españoles en la Noche Triste y del largo y doloroso asedio final a la gran ciudad, en el que fueron derrotados y sojuzgados.

Para unos y para otros, aquellos habían sido acontecimientos excepcionales que cambiaron sus vidas, para mejorar, en términos generales, las de los conquistadores, y para aniquilar las de los indios que perdieron su antigua forma de vida y someter a vasallaje a los que sobrevivieron a la guerra y a las asoladoras epidemias.

MOTIVACIONES DE LOS CRONISTAS

Era, pues, natural, que vencedores y vencidos se improvisaran escritores para contar sus experiencias. A los cronistas españoles los movía el impulso de narrar los hechos prodigiosos en que habían participado, para dejar constancia de su fama y esfuerzo. Describían, al mismo tiempo, las peculiaridades de la cultura y los usos para ellos extraños del Nuevo Mundo. Pronto, los relatos dejaron de ser gratuitos para convertirse en alegatos interesados, en "relación de méritos y servicios" que les servían para reclamar a la corona más indios, más mercedes y más cargos que recompensaran sus hazañas.

Los religiosos dejaban constancia de sus éxitos y sus tropiezos en la realización de la conquista espiritual de los indios, se empeñaban en la formación de vocabularios y gramáticas de las lenguas indígenas, que hicieran posible la comunicación y la evangelización; y varios de ellos, sobre todo Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán, Mendieta y Torquemada, describirían las características etnohistóricas de los pueblos indígenas, sus ritos y sus dioses, y los sistemas de su escritura, numerología, cronología y cómputos astronómicos. Y los inconformes, como Las Casas en primer lugar, denunciaban la conquista como una violencia criminal y exigían la restitución de cuanto se hubiera tomado por fuerza de los indios.

Los cronistas indios, con una admirable vocación cultural, aprendieron rápidamente el sistema de escritura europeo para dejar memoria del mundo que desaparecía. Escribieron relaciones en sus lenguas autóctonas o en español, de la historia de sus pueblos, de las genealogías de sus príncipes, de sus deidades y creencias religiosas, de sus ideas cosmogónicas, y algunos de ellos narraron los hechos de la conquista, desde su propia visión de vencidos.

Los antiguos *tlacuilos* y sacerdotes supervivientes rehicieron algunos de sus códices antiguos, que les habían sido quemados, e hicieron muchos otros nuevos o bien ilustraron las relaciones históricas, mezclando sus técnicas y convenciones pictóricas con las que estaban aprendiendo de los frailes.

En fin, gracias al celo de historiadores como fray Bernardino de Sahagún, quien hizo que ancianos y sacerdotes entendidos en sus antigüedades las relataran, y que jóvenes expertos en la escritura y la pintura registraran sus exposiciones, logró que se formase una recopilación enciclopédica, de carácter sistemático, acerca del mundo indígena, que incluía también el relato de la conquista.

A los cronistas indios de la que puede llamarse primera etapa los movía este celo por guardar la memoria de su mundo que desaparecía. En cambio, los historiadores mestizos de fines del siglo XVI y principios del XVII, como Muñoz Camargo y Alva Ixtlilxóchitl, escriben no sólo para exaltar la historia de sus pueblos sino también, al igual que los cronistas españoles, para hacer valer la ayuda que prestaron a los conquistadores y para reclamar las concesiones que por ello se les debían. Sus obras son, pues, otra manera de "relación de méritos y servicios", aunque no personales sino para beneficio de sus pueblos.

Las versiones principales de los conquistadores

Las cinco *Cartas de relación* de Hernán Cortés, escritas desde varios lugares del territorio mexicano entre 1519 y 1526 y dirigidas al emperador Carlos V inician las crónicas de la

conquista de México. Desde su personal y parcial perspectiva, narran los hechos principales de aquella hazaña y fijan una secuencia que seguirán los cronistas e historiadores posteriores. Cortés no dispone de ningún apoyo documental previo y de ningún modelo preciso, pues las coincidencias y afinidades con la *Guerra de las Galias*, de César, no llegan a significar un verdadero paradigma.

En las *Cartas de relación* de Cortés son notables sus dotes de narrador más bien estricto y frío, aunque con algunas sales de humor, que sabe elegir entre el cúmulo de hechos los esenciales para su relato; su entusiasmo y admiración por la cultura y el pueblo cuya conquista y destrucción realiza; su capacidad de observación para describir la nueva tierra y la civilización de los antiguos mexicanos; su objetividad para narrar lo mismo sus éxitos que sus fracasos y aun sus grandes equivocaciones, así calle hechos por razones políticas y sutilmente deslice la imagen de su hazaña personal; los rasgos de cultura clásica y conocimientos jurídicos que ilustran y apoyan sus argumentaciones; y la excepcional capacidad de invención de recursos, astucias y aun maldades, con insensibilidad moral sin fisuras, con que realiza su conquista.

Aunque Francisco López de Gómara, capellán de Cortés en su última estancia en Castilla, nunca viajó a las Indias, los informes que recibió de Cortés, su inteligencia y su notable estilo, lo hicieron escribir la primera visión de conjunto de la conquista de México, crear el primer esquema de sus etapas, sucesos y actores principales, y poner de relieve la significación excepcional de aquellos hechos. En los capítulos finales de su *Conquista de México* (Zaragoza, 1552), ofreció una especie de compendio etnográfico y acerca de los sistemas de numeración, de escritura y de cronología de los antiguos mexicanos.

López de Gómara no menoscaba expresamente la intervención de los capitanes y soldados en la conquista; sin embargo, la impresión final es que su héroe fue Cortés, motor y guía de todas las decisiones. Esta actitud y la discrepancia en cifras, que el historiador tendía a magnificar, más desacuerdos en hechos menudos, motivaron las censuras de Ber-

nal Díaz, quien veía en él al historiador que escribe de oídas, ignorando la verdad de los hechos.

La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid, 1632), de Bernal Díaz del Castillo, es la crónica por excelencia. Su autor era un soldado bastante oscuro que había participado en las dos expediciones a tierras mexicanas que procedieron a la de Cortés, y que sabía leer y tenía cierta cultura tradicional. Nunca fue mencionado por Cortés en sus *Cartas* ni en las relaciones que escribieron otros capitanes. Pero este soldado sufrido, que estuvo en las acciones más peligrosas y que vio o se informó de cuanto ocurrió, iba acumulando en su memoria prodigiosa el mayor caudal de informaciones acerca de los hechos principales de la conquista, y de infinidad de anécdotas y circunstancias menudas.

Terminada la lucha, Bernal Díaz se establece en Guatemala como regidor perpetuo y encomendero. Cuando ya cuenta sesenta años comienza a escribir su crónica de la conquista de México, ocurrida treinta y cinco años antes; y cuando lee, hacia 1560, el libro de López de Gómara, se encrespa y decide rectificar aquella que considera versión parcial, para hacer valer también el esfuerzo de los soldados. Escribe lentamente, a lo largo de unos quince años, y terminará hacia 1568 su *Historia verdadera*, que seguirá retocando, cuando tenía ya setenta y tantos años.

Bernal Díaz abominaba las elegancias de estilo y la parcialidad cortesiana de López de Gómara, pero aprendió mucho de él. No es del todo seguro que leyera algunas de las *Cartas de relación* de Cortés, así es que fue sobre todo la *Conquista de México* la obra que le dio la pauta de aquellos hechos ya lejanos, la que le permitió articular su historia y la que fue reavivándole sus recuerdos. Mientras que Cortés y López de Gómara exponen los hechos esenciales y sus consecuencias, Bernal Díaz relata cómo fueron, quiénes los realizaron y cuáles fueron las reacciones y los sentimientos de sus actores, con un calor humano y una minuciosa precisión de cosa inmediata, que hace fascinante su lectura. Recordará centenares de episodios, situaciones y peligros; cientos y cientos de personajes, con sus nombres, orígenes, apodos y

rasgos de carácter; los extraños nombres indios de personas y lugares, que fonetizaba como podía y a veces enredaba; los parlamentos dichos en cada ocasión —así los invente y se sirva de ellos como un recurso retórico, al modo de los clásicos—; las imágenes visuales y los ruidos, y la impresión que provocaron; la variedad y extrañeza de las cosas y usos del Nuevo Mundo que maravillaban a sus descubridores; y aun la pelambre, condiciones, nombres y sucesivos propietarios de cada uno de los caballos iniciales de la conquista. ¿Cómo pudo hacerlo en una crónica que cubre los hechos de muchos años, sin desfallecimientos ni confusiones mayores?

Las relaciones testimoniales menores

Dos conquistadores más, Andrés de Tapia y Alonso o Francisco de Aguilar, compañeros de Cortés y que participaron en la conquista, escribieron también relaciones de estos sucesos. Tapia fue uno de los capitanes más adictos y cercanos a Cortés y aun lo acompañó en sus dos viajes a España. Hacia 1547, cuando se encontraba de regreso en México, escribió su *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle*, que dejó inconclusa pues termina con la prisión de Narváez. Tapia era un buen narrador y su versión de los acontecimientos de la conquista es importante por su objetividad y la viveza de sus observaciones. Es el primero que describe, con cierta precisión arqueológica, los monumentos y deidades del Templo Mayor; es expresivo su relato del ataque de las huestes de Cortés a las de Narváez, y al final de su *Relación* da cuenta de los depósitos de petróleo y chapopote que existían en los pueblos que tenía en encomienda, cerca de la costa del Golfo.

Terminada la conquista, el soldado Alonso de Aguilar se hizo fraile dominico, tomó el nombre de Francisco, y ya viejo, hacia 1560, dictó su *Relación breve de la conquista de Nueva España*. Está dividida en ocho "jornadas" que cubren desde la preparación de la expedición de Cortés hasta la prisión de Cuauhtémoc, y es un buen resumen de un testigo y actor en

los hechos de la conquista. Una de las contribuciones originales de la *Relación breve* es la preocupación de Aguilar por indicar el número de casas y la población que estima, con tendencia a la exageración, en las principales ciudades y pueblos de la Nueva España, a mediados del siglo XVI.

Anglería, el primer divulgador

Pedro Mártir de Anglería fue el primero en divulgar en Europa las noticias del Nuevo Mundo. Un año después del descubrimiento comenzó a escribir en latín las cartas que luego se llamarán *Décadas del Nuevo Mundo*. En cuanto llegaban noticias y relaciones, iba publicando una a una las ocho partes que forman su libro. Como un auténtico periodista, recogía con predilección "lo más ameno, lo más exótico, lo más pintoresco y divertido". Nunca viajó a las nuevas tierras, pero conoció y conversó mucho con los grandes descubridores y exploradores, con Cristóbal Colón, con Sebastián Caboto y con Américo Vespucio. La mezcla de realidad y fantasía de sus escritos encantaba a sus lectores, que buscaban con afán sus *Décadas*, y el mismo papa León X las leía de sobremesa a su sobrina y a sus cardenales. Los Reyes Católicos lo nombraron consejero de Indias y cronista. En las últimas cuatro Décadas, que escribió entre 1521 y 1526, año de su muerte, divulgó las noticias del descubrimiento y conquista de México, que había consignado Hernán Cortés en sus relaciones, con datos complementarios que había recibido Anglería en sus conversaciones con viajeros. A él debemos la primera descripción, notablemente precisa, de los libros pintados o códices indígenas, así como de los demás regalos que envió Cortés a Carlos V, oro, plumajes y pedrería que lo hicieron exclamar: "Paréceme no haber visto jamás cosa alguna que por su hermosura pueda atraer tanto las miradas humanas".

La conquista en obras generales

En la segunda mitad del siglo XVI y a principios del XVII,

ya lejanos los días de la conquista, se escriben en México obras de conjunto acerca de la historia y la cultura de los pueblos indígenas de Nueva España, en las que se dedican secciones importantes a la narración de la conquista.

El humanista Francisco Cervantes de Salazar, primer cronista de Nueva España, escribió su *Crónica de Nueva España* entre 1557 y 1564, y dedicó a la conquista los libros II a VI, con que termina su obra. En términos generales, va siguiendo el esquema y las informaciones de la *Historia general de las Indias* y en especial de su segunda parte, *Conquista de México*, de Francisco López de Gómara. Aprovecha también muchas otras fuentes y testimonios, algunos de los cuales sólo se encuentran en la *Crónica*, y se sirve también de los escritos de Motolinía y de las *Cartas de relación* de Cortés, sobre todo de la tercera. Los hechos principales de la conquista no ofrecen, pues, novedades mayores en la *Crónica* de Cervantes de Salazar, pero les ha añadido numerosos detalles y circunstancias dignos de conocerse.

Las contribuciones originales y más interesantes y amenas de Cervantes de Salazar, ya fuera del tema de la conquista, son las descripciones de la ciudad de México a mediados del siglo XVI, en que vive el autor, y la narración de sucesos curiosos o notables de esta época.

Francisco Hernández, ilustre hombre de ciencia y Protomédico General de las Indias, fue enviado por Felipe II a Nueva España en 1571, donde permanecerá hasta 1577, para estudiar la historia natural y la medicina en el Nuevo Mundo. El doctor Hernández viajó extensamente por México y compuso en latín una admirable *Historia natural de Nueva España*, en la que estudia minuciosamente plantas, animales y minerales en un total de 3 326 capítulos.

A la manera de Plinio, que en su *Historia natural* se ocupó de la historia humana, Hernández, después de describir los reinos de la naturaleza, se sintió obligado también a completar su magna empresa exponiendo la historia del México antiguo. Que el mundo es uno y que hay concordancia entre las vidas naturales, regidas por el cielo y los astros, y las humanas que se determinan por voluntad propia, lo dice Hernández en el proemio en que dedica a Felipe II sus *Antigüedades de la Nue-*

va España y libro de la conquista, escritas también en latín.

El libro de etnografía y de historia del doctor Hernández no pasó de ser el de un mediano aficionado. Resumió con cierta prisa las fuentes disponibles en su tiempo —Cortés, López de Gómara, Motolinía —a través del anterior— y Sahagún, de ahí que los pasajes más interesantes de sus *Antigüedades* sean aquellos en que consigna testimonios directos de la Nueva España de su tiempo, hacia 1574. Su relato de la conquista es un breve compendio, sin aportaciones originales, que relata desde la salida de Cortés de Cuba hasta la consolidación del dominio español en la que se llamaría Nueva España.

Fray Juan de Torquemada, como lo habían hecho Motolinía, Sahagún y Mendieta, sus compañeros franciscanos, escribió durante veinte años su *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615), dedicada a exponer cuanto se sabía acerca del origen y civilización de los antiguos pueblos de indígenas de México, de su conquista y evangelización. Su propio método historiográfico fue el de transcribir o resumir, sin citar fuentes, lo que se hubiese escrito acerca de tan extensas materias, que distribuyó en veintiún copiosos libros. El cuarto de ellos, y el más extenso de la obra, narra el descubrimiento de las costas de Nueva España y la historia de la conquista hasta la destrucción de Tenochtitlán. Sus fuentes principales son las obras ya publicadas para entonces de López de Gómara y Antonio de Herrera —que a su vez recogía tantas relaciones— y las manuscritas de Bernal Díaz, Sahagún, Muñoz Camargo y Alva Ixtlilxóchitl. La versión que ofrece Torquemada es la convencional de las fuentes españolas, con la visión providencialista de Hernán Cortés —propuesta por Mendieta—, como el animoso capitán por cuya industria se abrió "la puerta de esta gran tierra de Anáhuac [y se hizo] camino a los predicadores del Evangelio en este nuevo mundo" (Prólogo al libro IV).

Enjuiciamientos

El dominico fray Bartolomé de Las Casas, quien conoció a

Cortés en sus años de Cuba y mostró animadversión contra él, dedicó cinco de las veinte secciones que forman la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla, 1552), a relatar atrocidades de los españoles en la conquista de México. Sin mencionar los nombres de los capitanes responsables, narró las matanzas y crueldades de Cortés en Cholula, de Alvarado en el Templo Mayor y en Guatemala, de Nuño de Guzmán en Pánuco y en Jalisco, y de Montejo en Yucatán. Esta *Brevísima relación* y los demás *Tratados* incendiarios que publicó Las Casas en 1552 tuvieron una amplia resonancia en Europa —gracias a numerosas traducciones— y las Indias y fueron uno de los orígenes de las recriminaciones contra España que se llamaron Leyenda Negra.

Además de las refutaciones de los juristas contra tan graves acusaciones, se escribió una más, muy interesante. Bernal Díaz del Castillo leyó la *Brevísima relación* y reaccionó airadamente contra la versión que da Las Casas de la matanza de Cholula, en que el soldado-cronista había participado. Las Casas "afirma —dice Bernal Díaz— que sin causa ninguna, sino por nuestro pasatiempo, y porque se nos antojó, se hizo aquel castigo . . . siendo todo al revés; *perdóneme su señoría que lo diga tan claro, que no pasó lo que escribe*" (*Historia verdadera*, cap. LXXXIII. Las palabras en cursiva fueron tachadas por el cronista). Y menciona, en seguida, la investigación que hicieron los franciscanos en la que comprobaron que sí existió una conspiración de los cholultecas.

La conquista espiritual

Después de tener noticia del descubrimiento de nuevas tierras por Cristóbal Colón, el papa Alejandro VI dio a los Reyes Católicos la bula *Inter caetera*, del 4 de mayo de 1493, en la que, además de establecer la línea de demarcación entre los dominios de España y los de Portugal, hacía donativo a Fernando e Isabel del "señorío de todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir", y les mandaba que

"envíen a las dichas islas y tierras varones buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios y experimentados, para enseñar e instruir a los moradores de ellas en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y en buenas costumbres". Este propósito evangelizador se repitió en las instrucciones iniciales de Carlos V a Cortés, del 15 de octubre de 1522.

Junto a los otros móviles de la conquista: la fama, la aventura, el poder y la riqueza, la conquista espiritual de nuevos pueblos fue también importante y era la que daba un contenido moral, un espíritu de cruzada, a aquella empresa.

Las "tropas de choque de la conquista espiritual", como las llamó Lesley Byrd Simpson, fueron los frailes de las órdenes mendicantes, franciscanos, dominicos y agustinos. Pronto comprendieron que, para conducir, evangelizar, educar y proteger a los indios, era necesario, en primer lugar, comprenderlos. De ahí que su tarea inicial fuera el aprendizaje de las numerosas lenguas del territorio de la Nueva España y la preparación de vocabularios, gramáticas, catecismos, confesionarios y manuales diversos para uso de los misioneros. Robert Ricard ha listado, en el periodo 1524-1572, un total de 109 obras en o acerca de lenguas nativas, de las cuales 80 son de franciscanos, 16 de dominicos y ocho de agustinos, más cinco anónimas. En cuanto se introdujo la imprenta en México, hacia 1539, buena parte de su producción estuvo dedicada a imprimir algunas de estas obras lingüísticas.

La construcción de iglesias, monasterios, escuelas y hospitales se extendió pronto en la Nueva España, no sólo en las ciudades de españoles, México, Puebla, Valladolid, Guadalajara y Oaxaca, sino también en regiones muy apartadas. En esta vasta red de impresionantes conventos e iglesias —a veces, como algunos agustinos, de magnitud desproporcionada a la de los pueblos que servían—, que construyen los indios bajo la dirección de los mendicantes, los frailes del siglo XVI "trazaron los pueblos. . ., gobernaron las comunidades y educaron a los indios", resume George Kubler.

Muchos otros aspectos relevantes tuvo la conquista espiri-

tual como la educación y el adiestramiento de los indios, la asistencia social, la lucha tenaz y en ocasiones violenta para extirpar la idolatría, el uso de ingeniosos recursos para facilitar la evangelización, como pinturas ilustrativas, catecismos y oraciones en imágenes y representaciones teatrales.

Además de sus tareas como lingüistas, constructores, evangelizadores y educadores, dos franciscanos notables, fray Toribio de Motolinía, en sus *Memoriales* y en su *Historia de los indios de la Nueva España*, redactados entre 1535 y 1543, y fray Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, compuesta entre 1573 y 1597, escribieron acerca de las antigüedades de los pueblos indígenas, de su religión, de sus instituciones civiles y políticas y de sus costumbres, y de cómo fue introducida la nueva fe.

A estas obras de historia y etnografía de los pueblos indígenas y de exposición de la conquista espiritual deben añadirse la *Historia general*, de Sahagún, y la *Monarquía indiana*, de Torquemada, ambos también franciscanos, que se han expuesto o se expondrán en otros lugares, ya que dichas obras contienen relaciones de la conquista militar, además de la espiritual.

Versiones peninsulares

En los vastos acopios historiográficos compuestos en España por los cronistas de Indias se encuentran también relatos de la conquista de México. El más antiguo de ellos es la *Historia general y natural de las Indias*, que escribió Gonzalo Fernández de Oviedo entre 1519 y 1548. Dentro de su propósito de reunir las informaciones entonces disponibles acerca del conjunto del Nuevo Mundo, para injertarlo en el cauce de la historia universal y en la idea providencialista de la evangelización de este mundo confiada a España y al emperador Carlos V, Fernández de Oviedo se ocupa ampliamente de la Nueva España, en el libro XXXIII de su *Historia general*, y dedica 18 capítulos de este libro, del XLV al LVII, a la conquista de México.

Fernández de Oviedo conoció bien las Indias, sobre todo

regiones de Centroamérica y la isla de Santo Domingo, en cuya fortaleza fue alcaide, aunque nunca viajó a México. Caso excepcional entre los historiadores de su época, que copiaban liberalmente lo escrito por otros sin precisar fuentes, el autor de la *Historia general y natural de las Indias* citó escrupulosamente la procedencia de sus informaciones. Recibió de Cortés las *Cartas de relación* publicadas en aquellos años, y para narrar la conquista de México las siguió como fuente principal aunque analizándolas con sentido crítico. Aprovechó también otras relaciones y cartas, como una del virrey Antonio de Mendoza. A su paso por Santo Domingo, entrevistó a Juan Cano, hidalgo que no era afecto a Cortés y que casó con doña Isabel, hija de Moctezuma, ocasión en la que precisó detalles de la vida de aquel gobernante indígena.

En los primeros años del siglo XVII, 1601-1615, otro cronista de Indias, Antonio de Herrera, publicó en Madrid la más copiosa recopilación acerca de la historia de las Indias, llamada *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, que habitualmente se conoce como las *Décadas* de Herrera, y que cubren el lapso de 1492 a 1554. La conquista de México está narrada en las décadas II^{a} y III^{a}, aunque interrumpidas a menudo por los relatos de otros acontecimientos simultáneos. Herrera dispuso de un caudal enorme de informaciones, muchas de ellas entonces inéditas. La lista que da respecto a sus fuentes mexicanas (década VI^{a}, libro III, cap. XIX) es impresionante. Sin embargo, para su relato de la conquista sólo utilizó las relaciones, entonces manuscritas, de Bernal Díaz y Cervantes de Salazar, de manera principal, y las de López de Gómara y Las Casas, ocasionalmente. Pero en las exposiciones de Herrera hay con frecuencia sorpresas, de circunstancias y hechos ajenos a las fuentes conocidas, y que proceden de pequeñas relaciones de conquistadores, hoy perdidas, así como de las *Relaciones geográficas* encargadas por Felipe II en 1577. Éstas, por otra parte, contienen informaciones aisladas y a veces únicas acerca de la conquista.

Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista cordobés, amigo y admirador de Cortés, escribió hacia 1562 y en latín, una

crónica de la conquista, *De rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*. El original latino sólo se publicó en Madrid, 1781, en el tomo III de las obras de Sepúlveda. Sus dos versiones al español son recientes: *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México* (traducción de Jonás Castro, Valladolid, 1976) e *Historia del Nuevo Mundo* (edición y traducción de Antonio Ramírez de Verger, Alianza Editorial, Madrid, 1987). Durante siglos, fue pues "un cronista olvidado", como le llamó Ángel Losada.

La crónica de Sepúlveda —sigo la edición de Ramírez de Verger—, compuesta en siete libros, dedica los dos primeros a los descubrimientos colombinos y a los asentamientos y destrucciones de la época de las islas, siguiendo las informaciones de Fernández de Oviedo, con algunos datos de Pedro Mártir y de López de Gómara; y los cinco libros restantes a la conquista de México, hasta la prisión de Cuauhtémoc y el arrasamiento de la gran ciudad. Sus fuentes son las *Cartas de relación* de Cortés con ciertos informes directos del conquistador y la *Conquista de México* de López de Gómara.

En su original latino, afirma Ramírez de Verger que la obra de Sepúlveda sigue las elegancias de Tito Livio y las narraciones rápidas de César. Traducida al español, queda lejos del nervio de la narración de López de Gómara y adolece de imprecisiones achacables tanto al autor como al traductor. Sin embargo, tiene opiniones interesantes que muestran un esfuerzo de objetividad dentro del marco general favorable a Cortés: abusos de los españoles, clima de México, codicia de Cortés, valor de los trueques para los indios y heroísmo de los mexicanos pese a la inferioridad de sus armas. Los discursos que, a la manera clásica, pone en boca de los protagonistas son elocuentes aunque excesivos. Las doctrinas de Sepúlveda sobre las justas causas de la guerra contra los indios, están expuestas con discreción, sin que falte una pulla a la terquedad opositora de Las Casas (I, 13,4).

El editor cree ver dos indicios de la perdida o inexistente primera *Carta de relación* de Cortés, que Sepúlveda hubiera podido conocer: alusión a las cruces mayas (II, 11, 3), que ya se menciona en las instrucciones de Diego Velázquez a

Cortés; y supuesta aparición de Santiago en la batalla de Cintla (III, 15,5), que también se encuentra en López de Gómara (cap. XX).

El *De Orbe Novo* o *Historia del Nuevo Mundo*, de Juan Ginés de Sepúlveda, ahora accesible en español, es una crónica secundaria, interesante por la personalidad de su autor y con algunas apreciaciones originales acerca de la conquista de México.

Las versiones principales de los conquistados

Numerosos pueblos del México antiguo tenían el hábito de registrar en anales, con su escritura jeroglífica, los acontecimientos salientes: peregrinaciones, guerras, ascensión y muerte de sus gobernantes, sequías, eclipses, inundaciones, temblores. Por ejemplo, en la *Historia de la nación mexicana*, códice de 1576 llamado Aubin, en la página 80, junto al signo del año 1 caña, se pintó un barco con tres mástiles, lo que significa que en ese año llegaron los españoles. Además de los signos, en este códice se añadieron anotaciones en náhuatl, y la que va en la página 87, junto al signo del año 3 casa (1521) dice, traducida al español: "Como undécimo señor, en los *memontemi* del mes Quauitleua, se puso a reinar Cuauhtemoctzin. Y allí fue vencido lo Mexicano, lo Tenochca cuando vinieron a entrar en conjunto los españoles".

Pero pronto dejaron de ser tan esquemáticas las noticias. El rápido aprendizaje que hicieron los indígenas del sistema de escritura europeo les permitió expresiones más matizadas, y entre lo mucho que escribieron se conservan algunas relaciones de la conquista.

Esta preocupación por conservar el recuerdo de sus tradiciones y el testimonio de la destrucción de su cultura, que fue para ellos la conquista, existió sobre todo en los pueblos de habla náhuatl y maya. Apenas unos años después de la caída de México-Tenochtitlán, en 1524, un indio de Tlatelolco —que pudiera ser Martín Ecatzin— comenzó a redactar en náhuatl *Unos anales históricos de la nación mexicana* o *Relación de Tlatelolco*, que concluyó en 1528. En la parte final de

este documento se narra, a la manera de los "cantos tristes", el horror del sitio y la rendición de la ciudad de México, en versos de patético dramatismo:

> En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos.
> Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.
> Gusanos pululan por calles y plazas y están las paredes manchadas de sesos.
> Rojas están las aguas, cual si las hubieren teñido y si las bebíamos, eran agua de salitre.
> Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad y nos quedaba por herencia una red de agujeros.
> En los escudos estuvo nuestro resguardo, pero los escudos no detienen la desolación. (Trad. de Ángel M. Garibay)

En la colección de poemas en náhuatl formada en el siglo XVI y llamada *Cantares mexicanos* hay otros "cantos tristes de la conquista". Del llamado "Se ha perdido el pueblo mexícatl", compuesto probablemente hacia 1523, vale la pena recordar este breve pasaje:

> El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.
> Por agua se fueron ya los mexicanos; semejan mujeres; la huida es general.
> ¿Adónde vamos?, ¡Oh amigos! Luego ¿fue verdad? Ya abandonan la ciudad de México: el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...
> ¡Oh, amigos míos, llorad!
> Sabed que dejamos yerma la nación mexicana. (Fr, 6v-7, trad. Garibay)

Para los mexicas y tlatelolcas, la conquista fue una derrota, pero paradójicamente, para los tlaxcaltecas, enemigos de aquellos y aliados de los españoles, fue un triunfo que celebraron, como lo muestra este "Canto tlaxcalteca":

> Hemos logrado al fin llegar a Tenochtitlan: esforzaos, tlaxcaltecas y huexotzincas, ¿Cómo lo oirá el príncipe Xicoténcatl,

> el ahorcado? ¡Ea, esforzaos!... Ayudad a nuestros señores, los vestidos de hierro, que ponen cerco a la ciudad, que ponen cerco a la nación mexicana. ¡Ea, esforzaos! (F. 54, trad. de A. M. Garibay)

Con un método admirable de planeación, investigación, recolección y depuración de sus informaciones indígenas, fray Bernardino de Sahagún logró que los indios mismos escribieran la historia de su cultura que desaparecía. Y además de registrar noticias sobre su religión, su pensamiento, su historia, su mundo natural, su lenguaje y sus costumbres, Sahagún se empeñó especialmente en que consignaran lo que para ellos fue la conquista, en el libro XII de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. En el *Códice florentino*, última redacción de esta obra, aparece una versión en náhuatl, dictada por los informantes indígenas, otra en español y un espléndido conjunto de imágenes de escenas de la conquista, pintadas también por indígenas. El texto en náhuatl tiene el interés de comunicarnos a lo vivo, con las propias palabras de quienes habían sido testigos de los hechos, detalles de las primeras, confusas y aterradoras reacciones de los indios ante los españoles. Por ejemplo, su visión de las armas y los aderezos, los caballos y los perros de los conquistadores:

> también mucho espanto le causó [a Moctezuma] el oír cómo estalla el cañón, cómo retumba su estrépito, y cuando cae, se desmaya uno, se le aturden los oídos...
>
> Sus aderezos de guerra son todos de hierro; hierro se visten, hierro ponen como capacetes a sus cabezas, hierro son sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas.
>
> Los soportan en sus lomos sus "venados". Tan altos están como los techos.
>
> Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen las caras. Son blancos, como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es, también amarilla; el bigote también tienen amarillo. Son de pelo crespo y fino, un poco encarrujado...
>
> Pues sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes, tienen ojos que derraman

fuego, están echando chispas: sus ojos son amarillos, de color intensamente amarillo. (Sahagún, *Historia general*, ed. Porrúa, libro XII, trad. de A. M. Garibay)

Además de estas versiones en náhuatl y en español, que aparecen en el *Códice florentino* y que fueron redactadas hacia 1555, existe otra versión, más extensa y expresiva, escrita hacia 1585, en la que Sahagún quiso que se enmendaran omisiones e imprecisiones que se habían hecho en los relatos anteriores. Por ejemplo, la impresión que los indios tuvieron de los españoles, las reacciones del monarca mexica, la exposición que hace Cortés a Moctezuma, el relato de la Noche Triste y la supuesta entrevista de Cortés y Cuauhtémoc antes de iniciarse el sitio de la ciudad, en Acachinanco, para comunicarle las razones por las que le haría la guerra.

El dominico fray Diego Durán dedicó los capítulos del LXIX al LXXVIII, finales de su *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* (*c.* 1581) a la narración de la conquista. El tema general de esta obra es la "nación mexicana" o sea el antiguo pueblo de habla nahua, y sus fuentes fueron documentos, pinturas e informaciones indígenas de procedencia mexica. Como Durán lo dice, su propósito es "escribir verdad y según la relación y memoriales de los indios" (cap. LXXIV). Consecuentemente, es una narración de la conquista desde la perspectiva de los aztecas vencidos. Esta versión tiene desacuerdos notorios con la versión española más conocida, digamos la de Cortés y Bernal Díaz. Hace responsable a Cortés, ya vuelto de Cempoala, de la matanza del Templo Mayor, si bien instigado por Alvarado; y afirma que, después de la pedrada que recibió Moctezuma, los españoles lo mataron a puñaladas.

Las informaciones indígenas de la que se ha llamado "Crónica", recogidas por fray Diego Durán y por Hernando Alvarado Tezozómoc, fueron aprovechadas también en la *Relación del origen de los indios*, en sus dos variantes, el *Manuscrito Tovar* y el llamado *Códice Ramírez*.

El mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente de la nobleza tezcocana y mexica, fue muy entendido en las antigüedades del señorío de Tezcoco y se dedicó a acopiar

códices y documentos indígenas. Sus obras más importantes están dedicadas a la historia de los chichimecas y toltecas y son la principal fuente de información acerca de la vida y obra del rey poeta de Tezcoco, Nezahualcóyotl.

Como parte de su *Compendio histórico del reino de Tezcoco*, Alva Ixtlilxóchitl escribió la llamada "Decimatercia relación. De la venida de los españoles, y principio de la ley evangélica" (*c.* 1608), que es una relación de la conquista. Su propósito principal es poner de relieve la ayuda que los tezcocanos, en competencia con los tlaxcaltecas, dieron a los españoles durante el sitio de México, al construir la zanja para echar los bergantines al lago, y los miles de soldados tezcocanos que, bajo el mando de don Hernando Ixtlilxóchitl, señor de Tezcoco, lucharon al lado de los invasores. En palabras del historiador, "fue muy importantísima cosa la ayuda que tuvieron de Tezcuco dichos españoles". La "Decimatercia relación" es, pues, una historia compuesta a base de documentos indígenas, aunque esta vez desde la perspectiva tezcocana y favorables a la conquista española. En el caso de Tezcoco, por los días de la conquista, dos hermanos y sus parientes lucharon entre sí. Cohuanacoxtzin fue a pelear al lado de Cuauhtémoc, y el mencionado Hernando Ixtlilxóchitl a favor de los españoles. Y cuando aquél reprendía a éste "porque favorecía a los hijos del sol, y era contra su propia patria y deudos", Ixtlilxóchitl le respondía "que más quería ser amigo de los cristianos que le traían la luz verdadera, y su pretensión era muy buena para la salud del alma".

Las imágenes de la conquista

Las imágenes que conservamos de la conquista de México son todas de procedencia indígena. En varios códices posthispánicos hay representaciones ocasionales de la llegada de los españoles, y en ellas es curioso advertir la confusión de los pintores indígenas respecto a los caballos, que inicialmente tomaron por venados grandes.

Años más tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, se realizaron series de ilustraciones, complementarias de obras

históricas acerca de la conquista. Como los pintores o *tlacuilos* que las hicieron ya habían recibido enseñanzas en las escuelas de los frailes, y aprendido recursos y convenciones pictóricas europeas, mezclarán estos nuevos usos con sus propias tradiciones plásticas. Su arte, hecho de sensibilidad, imaginación, hibridismo, aprendizaje e intentos de ajuste entre dos mundos, es un arte mestizo.

Para la última redacción de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, iniciada en 1575, en el manuscrito llamado *Códice florentino* —ya mencionado—, fray Bernardino de Sahagún encargó a los *tlacuilos* que había adiestrado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, una gran cantidad de ilustraciones y viñetas. El pintor que ilustró el libro XII de la conquista es, entre sus colegas de los demás libros, uno de los más hábiles y el que conoce y domina mejor las convenciones figurativas europeas: los movimientos de caballos y lanzas, las vistas aéreas de las batallas, con barcos y fortalezas, y las ondulaciones de los estandartes. Es un pintor desigual, muy preciso para dibujar a los españoles, pero que se confundía a menudo al representar su propio pasado: pirámides, dioses, señores, que comenzaban a serle extraños. Estas ilustraciones no fueron coloreadas.

La *Historia de las Indias de Nueva España* (*c.* 1581), de fray Diego Durán, así como los otros tratados que compuso (*Ritos y ceremonias* y *El calendario*), llevan también ilustraciones interesantes. Las nueve pinturas finales del Atlas que acompaña las obras del padre Durán se refieren a la conquista, desde la primera aparición de las naves españolas en las costas del Golfo hasta la toma de la ciudad de México y la conquista de otras provincias. Son láminas coloreadas, a veces ingenuas y a veces de notable diseño, como la matanza del Templo Mayor, y con la habitual mezcla de convenciones pictóricas indígenas y españolas.

A fines del siglo XVI, el mestizo Diego Muñoz Camargo escribió la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Siguiendo la usanza indígena, que gustaba de ver lo que se narraba, encargó a un excelente pintor, o a un grupo de ellos, una secuencia de 1 456 cuadros, cuya exposición fue haciendo en el texto. Los temas de estas pinturas tocan lo mismo

antigüedades tlaxcaltecas que asuntos de historia española. Los relativos a la conquista son 50 cuadros, que comprenden desde la llegada de Cortés a Cempoala hasta la toma de la ciudad de México, y prosiguen con otras campañas en diversas provincias hasta 1542.

Los cuadros de la conquista, y en general toda esta serie llamada tradicionalmente *Lienzo de Tlaxcala* (cuya versión ampliada, recientemente descubierta, es el *Manuscrito de Glasgow*), son una feliz conjunción de los recursos indígenas y los españoles y europeos, que logran diseños de gran limpieza y fuerza expresiva.

El conjunto de todas estas ilustraciones, las del libro XII del *Códice florentino*, las nueve pinturas finales que acompañan la *Historia* del padre Durán, y las del *Lienzo de Tlaxcala*, más algunas imágenes de otros códices, constituyen una admirable historia gráfica de la visión india del encuentro y la lucha con los españoles, y son las primeras obras de un arte pictórico naciente.

RELACIONES INCIDENTALES Y REGIONALES DE LA CONQUISTA

Antes de concluir este resumen de las crónicas de la conquista de México debe hacerse al menos una mención de las imágenes y referencias a este tema que hay en los códices *Telleriano Remensis*, *Vaticano Ríos*, *Aubin*, *Baranda*, *Tira de Tepechpan*, *De la conquista* y *Moctezuma*, así como en dos textos mayas, el *Chilam Balam de Chumayel* (''Xhalay de la conquista'') y en la breve crónica de *Chac-Xulub-Chen*.

Y debe recordarse la existencia de importantes crónicas regionales, además de las ya citadas, en las que se narran los hechos de la conquista ocurridos en los pueblos respectivos: de fray Jerónico de Alcalá (?), *La relación de Michoacán* (1540-1543, tercera parte, caps. XX-XXX); de fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* (1560, caps. XI-XV); de Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, en náhuatl, la ''Séptima relación'' de las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (*c.* 1591, pp. 234-235); y de

fray Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco* (*c*. 1650, lib. II).

UN PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO

El conjunto de las crónicas de la conquista de México ofrece una especie de desarrollo ideal para el historiador, con testimonios inmediatos de los conquistadores, el capitán y el soldado, y de los conquistados, desde la perspectiva de varios pueblos; con la existencia de relaciones menores complementarias y regionales, que hacen posible la confrontación de los testimonios, y con documentos gráficos que nos permiten conocer plásticamente los sucesos terribles.

CASTELLANIZACIÓN, POLÍTICA Y ESCUELAS DE INDIOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Dorothy TANCK DE ESTRADA
El Colegio de México

ANTECEDENTES

A PARTIR DE 1550 EL GOBIERNO español comenzó a ordenar que a los indios de la Nueva España se les enseñara el idioma castellano. Las cédulas reales indicaban que la razón principal para esta medida se debía a la convicción de que las lenguas indígenas no eran suficientemente precisas para "explicar bien y con propiedad los misterios de nuestra Santa Fe Católica".[1]

No obstante el contenido de las cédulas, los frailes misioneros en México sostenían una opinión diferente: juzgaban que los idiomas nativos, especialmente el mexicano, eran adecuados para transmitir las verdades religiosas. Por otra parte, opinaban que correspondía a los sacerdotes católicos

[1] En su discurso de ingreso en la Academia Mexicana de la Lengua, el Dr. Sivlio Zavala presentó un estudio histórico acerca de la política de castellanización en América desde el siglo XVI al XVIII. En él revisaba la legislación referente a la enseñanza del español a los indios y la fluctuación en la política real entre la idea de que los clérigos aprendieran los idiomas indígenas o los indios aprendieran el español. Analiza el intercambio de opiniones al final del siglo XVI entre el Consejo de Indias y Felipe II, cuyo resultado fue la reiteración de la decisión de usar las lenguas indígenas en la evangelización al mismo tiempo que se intentara enseñar el castellano a los indios que voluntariamente quisieran aprenderlo. Otras obras referentes a la política lingüística son HEATH, 1972; VELASCO CEBALLOS, 1945; RICARD, 1986.

aprender las lenguas indígenas para que los neófitos comprendieran mejor la nueva fe. Esta idea de que los clérigos debían enseñar en la lengua de sus feligreses fue confirmada por el Tercer Concilio Mexicano en 1585.[2] Así, durante casi dos siglos la opinión de los frailes prevaleció y la evangelización se desarrollaría en los idiomas de los vencidos.

Además del aspecto religioso, durante el siglo XVI se mencionaba otro motivo para promover la castellanización: ayudaría a los indios asimilar la cultura europea, a tomar "nuestra policía y buenas costumbres".[3] En general los frailes tampoco estaban de acuerdo con esta idea ya que juzgaban que junto con el castellano los indios adquirirían no tanto las prácticas correctas de los españoles sino sus costumbres disolutas. Los misioneros favorecían que la "República de indios" se mantuviera separada de la "República de españoles". Una de las medidas para lograr este aislamiento era la conservación de la lengua nativa que servía como barrera a la penetración cultural española y contribuía a que los frailes siguieran desempeñando el papel de intermediarios entre los indios y los españoles.[4]

Al final del siglo XVII, el virrey del Perú y varios obispos de América escribieron al rey Carlos II con información y opiniones sobre la enseñanza del castellano a los indígenas

[2] El Tercer Concilio Mexicano decretó que la enseñanza de la doctrina cristiana a los indios no se hiciera en latín ni en castellano, sino en la lengua de cada partido. ZAVALA, 1977, pp. 29-30. En áreas donde había una variedad de idiomas, los misioneros promovieron el uso del náhuatl, en vez del español, como "lengua franca". Tanto fue así, que entre 1550 y 1585 se extendió el náhuatl desde Zacatecas a Nicaragua. ZAVALA, 1977, p. 22, nota 10, pp. 49-50.

[3] Cédula del 7 de junio de 1550. ZAVALA, 1977, pp. 19-20.

[4] El franciscano Gerónimo de Mendieta defendía ante el rey "las repúblicas y pueblos de indios". Además de la separación física de los indios en sus pueblos donde no podían pernoctar personas de otras razas, y el papel de intermediario de los frailes, Mendieta llegó a proponer que en cada diócesis hubiera dos obispos, uno para los españoles y otro, un fraile que hablaba el idioma de los naturales, para los indios. ASSADOURIAN, 1988, pp. 369-370, 378; ZAVALA, 1977, p. 48.

que se había ordenado en varias ocasiones después de 1550.[5] Entre 1685 y 1693 se promulgaron una serie de cédulas que precisaron la manera de establecer escuelas en los pueblos.

En 1686 el rey emitió un mandato que ordenaba el aprendizaje del español por dos razones. Una, de índole religiosa, tomaba en cuenta la persistencia durante más de un siglo de los ritos indígenas y concebía el castellano, no tanto como una ayuda para la mejor comprensión de la fe católica, sino como "el medio más eficaz para desterrar las idolatrías". La otra razón tocaba asuntos seglares y anotaba que el conocimiento del castellano haría posible que los indios presentaran sus quejas a las autoridades sin usar intérpretes, que a menudo cambiaban el sentido de las reclamaciones.[6]

La real cédula del 16 de febrero de 1688 por primera vez ordenó explícitamente que, además de explicarles la doctrina cristiana, se enseñara a leer y escribir a los indios. En este mandato se reiteró con más claridad el deseo de que, por medio del idioma, los indios se acercaran a la cultura y sociedad españolas; "...hayan de enseñar a leer y escribir a los indios muchachos la lengua castellana... lo que tanto conviene para el fin de la mayor inteligencia de la fe católica como para la sociedad y comunicación con los españoles".[7]

[5] Las cédulas sobre las escuelas de castellano a finales del siglo XVII mencionaban específicamente la legislación anterior referente a dos temas: la obligación de los párrocos de hablar el idioma de los indios y la enseñanza del español a los indígenas. Desde 1550 en adelante, casi siempre en las cédulas se mencionaban juntas estas dos ideas; ejemplo de esto es la cédula de Felipe II, fechada el 7 de junio de 1596, ZAVALA, 1977, p. 39. En 1680 las cédulas sobre lingüística de los siglos XVI y XVII (con fechas de 1550, 1578, 1580, 1582, 1596, 1603, 1618, 1621, 1622, 1629, 1634 y 1637 en ZAVALA, 1977, *passim*) pasaron a formar parte de la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, agrupadas principalmente en el Libro 1, títulos, 13, 15 y 22 y Libro 6, título 1. De esta manera, históricamente, la política lingüística de la corona casi siempre iba asociada con la política referente a los criterios para los nombramientos de párrocos en los pueblos de indios.

[6] Cédula del 20 de junio de 1686. KONETZKE, 1953-1962, III, pp. 780-781.

[7] Cédula del 16 de febrero de 1688. En esta cédula se mencionaban cartas del arzobispo de México y del obispo de Michoacán. MURO OREJÓN, 1956, pp. 319-322; ZAVALA, 1977, pp. 68-69.

Dos años más tarde, tomando en cuenta la observación del obispo de Oaxaca sobre el afán de los indios de obtener puestos en el gobierno de sus pueblos, el rey ordenó, como estímulo al aprendizaje, que para el nombramiento de alcaldes y concejales en las aldeas se diera preferencia a quienes supieran la lengua castellana.[8]

La cédula del 6 de abril de 1691 resumió los mandatos anteriores e incluyó una medida imprescindible que no se había mencionado en la legislación anterior: la manera de financiar la enseñanza. Se ordenó que se pagara al maestro con fondos de las cajas de comunidad de los pueblos indígenas.[9]

Finalmente, en 1693, el rey, tomando en cuenta una opinión del obispo de Michoacán, ordenó que las "justicias seglares" de cada localidad cuidaran de que los indios enviaran a sus hijos a las escuelas.[10]

[8] Cédula del 25 de junio de 1690. KONETZKE, 1953-1962, III, pp. 831-832. El virrey de Perú en 1683 también había sugerido que ninguno pudiera ser cacique o gobernador si no supiera el castellano. KONETZKE, 1953-1962, III, p. 767.

[9] Cédula del 6 de abril de 1691. O'GORMAN, 1946, pp. 165-171. KONETZKE, 1953-1962, IV, pp. 11-13, con fecha del 30 de mayo de 1691. En los siglos XVI y XVII las cédulas referentes a la enseñanza del castellano a los indios por el sacristán de la parroquia hacían hincapié en que se debía realizar "sin costo", o "sin que se acreciente cosa a la Real Hacienda", que significaba, al final de cuentas, que muchas veces no se enseñaba el español a los indios porque no había sueldo para el maestro. ZAVALA, 1977, pp. 56, 58.

Como posibles antecedentes a esta cédula, es de notar que en 1583 el oidor Tomás López, en su visita a Yucatán, ordenó que se pagara al maestro de los bienes de comunidad. ZAVALA, 1977, p. 27. El arzobispo de México, en su carta de 1686 a Carlos II, sin sugerir el uso de los fondos de comunidad, llamó la atención sobre la falta de dinero para pagar a un maestro español: "... y dado caso que haya españoles, éstos dificultan tener escuela sin que se les señale estipendio, y los indios son tan pobres que no tienen con qué contribuir a pagar al maestro que enseña a sus hijos". MURO OREJÓN, 1956, pp. 319-320; ZAVALA, 1977, p. 68.

[10] Cédula del 20 de diciembre de 1693. KONETZKE, 1953-1962, IV, pp. 40-41; ZAVALA, 1977, p. 70. Anteriormente, en una cédula del 25 de junio de 1690, dirigida al virrey y a la audiencia de México, el rey había

Esta legislación al final del siglo XVII incluía elementos que se desarrollaban en el siguiente siglo: la enseñanza de las primeras letras y no sólo de la doctrina cristiana; el financiamiento de las escuelas por medio de las cajas de comunidad y el señalamiento a las autoridades civiles locales como promotores, junto con las eclesiásticas, de la castellanización.

Durante este periodo, la correspondencia al rey incluyó observaciones sobre la resistencia de los indios a la lengua española. El obispo de Puebla dijo que los indios no sólo estaban "desinclinados" a usarla sino que la aborrecían; el de México observó en sus visitas pastorales que los indígenas no querían hablar el español, aunque muchos lo sabían; el de Oaxaca reportó que los niños recitaban la doctrina en castellano pero que no la entendían y en Jalisco las autoridades seglares informaron que "los indios viejos y principales, sienten mucho esta introducción, pareciéndoles se tira a borrar cuanto heredaron de sus mayores, pues hacen las diligencias posibles para que en sus casas ni en las juntas que tienen se hable otra lengua que la natural".[11]

La castellanización y la secularización de las doctrinas: 1753-1754

Durante los siglos XVI y XVII la legislación a favor de la enseñanza del castellano respondía a una convicción generalizada entre los gobernantes de la metrópoli y entre los obispos de América de que el conocimiento de la lengua española ayudaría en la educación religiosa y en la aculturación social de los indios.

A mediados del siglo XVIII, sin embargo, el fomento de la castellanización fue promovido en la Nueva España por

ordenado que los alcaldes mayores ayudaran a divulgar entre los indios noticias de la cédula sobre la obligación de las autoridades indígenas de saber el español. Konetzke, 1953-1962, iii, p. 831.

[11] Konetzke, 1953-1962, iii, pp. 817-818; Muro Orejón, 1956, pp. 319-320; Konetzke, 1953-1962, iii, p. 831; iv, p. 44.

la iniciativa del arzobispo de México en relación con un acontecimiento concreto. En tiempos del arzobispo Manuel Rubio y Salinas se fomentó el aprendizaje del español por parte de los indios, no tanto por objetivos religiosos y sociales sino como una ayuda para realizar un fin que era más bien de índole política.

En 1749 el rey Fernando VI, basándose en legislación real y eclesiástica que indicaba que el empleo de los clérigos de las órdenes religiosas en las parroquias de indios era una medida provisional, ordenó que se sustituyeran a los frailes con sacerdotes seglares. Esta "secularización" de las doctrinas empezó con cautela debido a la resistencia de los clérigos regulares y de la sociedad criolla e indígena de la Nueva España. El virrey Revillagigedo y el arzobispo Rubio y Salinas comenzaron por nombrar algunos sacerdotes del clero diocesano para las parroquias indígenas que los agustinos tenían vacantes y luego para otros curatos cuando muriera el fraile doctrinero. Posteriormente el arzobispo quitaba a varios frailes cuando todavía ejercía su ministerio y ponía a sacerdotes seglares en su lugar.[12]

En 1753, mientras iba en aumento el número de doctrinas secularizadas, el arzobispo reanudó el proyecto de enseñar el castellano a los indios. Se enviaron tres documentos a cada párroco: un edicto del 31 de julio de 1753 en el cual se ordenó la fundación de escuelas de español, junto con una

[12] La cédula del 4 de octubre de 1749 ordenó la secularización de las doctrinas y curatos en los arzobispados de Lima, México y Santa Fe. Se extendió el mandato a todos los obispados de América en la cédula del 1° de febrero de 1753. AGNM, *Reales Cédulas Originales*, vol. 69, exp. 103, ff. 1-11v; vol. 73, exp. 13, ff. 35-38v. "Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización de curatos y separar de ellos a los regulares" en *Instrucciones*, 1873, I, pp. 572-579.

En la parroquia capitalina de Santa María la Redonda, los feligreses indios resistieron la salida del párroco franciscano cuando se secularizó el curato. Se tuvo que enviar tropas para calmar el disturbio. Hay noticias de motines de los indios en contra de la secularización en otros lugares fuera del arzobispado de México, como Apatzingán y Oaxaca. Castro de Santa Anna, AH INAH, Colección Gómez Orozco, vol. 60, f. 126-127; AGNM, *Correspondencia de Virreyes*, primera serie, vol. 1, exps. 36, 37; vol. 2, exp. 381.

"Práctica de las diligencias que se debían observar en orden a plantar, fundar y establecer las escuelas para que los niños y niñas de los indios aprendan a hablar la lengua castellana y a leer, escribir y cantar en dicha lengua la doctrina cristiana", y una "Instrucción del Sor. Provisor". Estos documentos describían cómo se debía financiar la enseñanza con los fondos de las cajas de comunidad.[13] En enero de 1754, Rubio y Salinas, por otro edicto, volvió a recordar la obligación de que "en todos los pueblos de nuestra diócesis, o, a lo menos en la cabecera de cada partido se ponga una escuela de lengua castellana".[14] El arzobispo y el provisor de indios realizaron una visita pastoral a las parroquias del arzobispado y con mucho hincapié revisaron las escuelas de doctrina cristiana en castellano.[15]

Al mismo tiempo que las autoridades episcopales fomentaron la enseñanza de castellano, se aceleró la secularización de las doctrinas de las órdenes religiosas. En 1753 se quitaron a los franciscanos de tres curatos: Cempoala en mayo; Santa María la Redonda en julio y Chiautla en septiembre. En enero de 1754 se secularizó Tepetitlán y durante los últimos dos meses del año los franciscanos tuvieron que abandonar diez de sus parroquias que fueron entregadas al clero diocesano: Tultitlán y Tlanepantla en noviembre; Zinacantepec, Metepec, Cuautitlán, Atenco, Tulancingo, Huichapan, Tecozautla y Caderey ta en diciembre de 1754.[16]

[13] "Edicto del Dr. D. Francisco Jiménez Cano, canónigo, provisor de indios, por el Dr. Manuel Rubio y Salinas" del 31 de julio de 1753. Vera, 1887, I, pp. 459-461. No hemos encontrado ni la "Práctica" ni la "Instrucción" aunque hay dos referencias a ellas por los frailes de Tochimilco y Xiutepec, Archivo Histórico, Instituto Nacional de Antropología e Historia (en adelante AH INAH) *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 233, 251.

[14] "Edicto del Dr. Manuel José Rubio y Salinas" del 29 de enero de 1754. Vera, 1887, I, pp. 461-463.

[15] Los frailes de Ecatepec, Tula, Apam y Huexotla mencionaron la visita jurídica del arzobispo realizado en marzo de 1754. Los frailes de Teotihuacan y Toluca mencionaron la visita del provisor de indios. AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 246, 264, 276, 286; 253, 260.

[16] Ocaranza, 1933, p. 499.

A principios de 1755, cuando el arzobispo Rubio y Salinas escribió al rey sobre las escuelas de castellano que se estaban estableciendo en el arzobispado, señaló que había una relación entre la castellanización y la secularización de las doctrinas. Explicó al rey que era su práctica nombrar para los curatos de indios a nuevos párrocos seglares que no hablaban la lengua indígena como una medida para divulgar el español.

> En todos los curatos que han vacado y he reconocido que los indios están bien instruidos en la lengua española, examinando esto con mucho cuidado, he puesto curas que absolutamente ignoren las lenguas de ellos y he prohibido que en ellas se pueda predicar ni enseñar la doctrina cristiana, ni administrar los santos sacramentos, ni usarse para acto eclesiástico.[17]

Otro clérigo contemporáneo a los acontecimientos, también percibió una relación entre la política lingüística y la política de la secularización. Sin embargo, el franciscano fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa tenía una opinión diferente sobre la relación que había entre la enseñanza del español y la secularización. Para el fraile, era evidente que las autoridades estaban promoviendo el aprendizaje del castellano como una medida para facilitar la entrega de las parroquias indígenas a clérigos seglares, muchos de los cuales, especialmente los venidos de España, no hablaban el mexicano o el otomí. En una queja dirigida a la corte española, fray Francisco Antonio advertía al Duque de Arcos sobre el "secuestro" de las doctrinas y sobre "lo que por acá pasaba"; explicaba que "los nuevos curas y vicarios sin idioma se vean necesitados en virtud de la real cédula a compelir a los indios a hablar el castellano y por otra parte a valerse de intérpretes para entenderles mayormente en la administración del santo sacramento de la penitencia. ¡Qué peligro! ¡Qué cosecha para el demonio!".[18]

[17] Carta del 3 de abril de 1755, citada en LUQUE, 1970, p. 236.

[18] El "difuso informe" escrito por fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa a su pariente, el Duque de Arcos, nunca fue entregado en la cor-

Según el franciscano, la conservación de los idiomas indígenas durante más de dos siglos había ayudado para que los indios entendieran y practicaran el cristianismo. Opinó que la ineficacia de la multitud de cédulas referentes a la castellanización en realidad había sido "un oculto beneficio de Dios en no permitir que se destruyan los idiomas de las naciones de estos reinos".[19] Sin embargo, debido al arzobispo Rubio y Salinas, ya se intensificaban las medidas para fomentar el español entre los indios y, con el programa de secularización, se nombraban párrocos que no sabían el idioma indígena. Estas dos prácticas contribuirían al aumento de la idolatría, a la decadencia de las virtudes y a una peligrosa situación para la seguridad de los dominios, la subsistencia de los tributos y el sosiego de las ciudades y villas españolas. Como ejemplo de esto, explicó lo que había ocurrido en "el año de 1753 [cuando] 18 indios herejes... se declararon su maldita secta a pocos meses que el Illmo. Sr. Rubio y Salinas proveyó el curato de Actopan en un *clérigo europeo* de su familia".[20]

Con esta frase, el franciscano puntualizó otra queja de las órdenes religiosas en contra de la secularización, o sea, el desplazamiento de frailes criollos por sacerdotes peninsulares. El procurador de los agustin ambién anotó esta tendencia cuando en un folleto impreso, se quejó de que la secularización era una medida utilizada por el arzobispo para

te de Madrid porque era tan bultoso que los superiores del fraile decidieron no llevarlo en su equipaje. Fray Francisco Antonio guardó la carta y reprodujo parte de ella en 1773 cuando escribió sus "Discursos humildes" en contra del proyecto de castellanización de Carlos III y del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana. Hemos cuidado de sólo utilizar en este artículo las partes del documento que, por señalamiento de fray Francisco Antonio, fueron escritas en 1753 y se referían explícitamente a lo hecho por el arzobispo Rubio y Salinas. Biblioteca Nacional [en adelante BN] *Archivo Franciscano*, caja 106, exp. 1462, doc. 8, ff. 13v, 18v.

[19] BN, *Archivo Franciscano*, caja 106, exp. 1462, doc. 8, f. 14v. Fray Francisco Antonio había preparado en 1752 un *Arte de Artes*, un texto "no vulgar" de náhuatl pero no lo publicó debido al "sequestro de las doctrinas", f. 13v.

[20] Subrayado en el original. BN, *Archivo Franciscano*, caja 106, exp. 1462, doc. 8, ff. 13v, 19v.

colocar a sus familiares (sacerdotes, muchos de ellos peninsulares, que le asistían en el gobierno episcopal) en las doctrinas. El agustino explicó que la secularización contribuía a la falta de empleos para los habitantes de la Nueva España:

> porque los hombres blancos (llamados comúnmente *criollos*) no tienen otra cosa a que ascender, si son pobres, que a religiosos. Y estando a la nueva providencia del despojo de doctrinas, ni religiosos ni clérigos podrán ser... [Tampoco podrán tener beneficios] porque éstos son para los familiares de los reverendos obispos, como enseña la experiencia y éstos, que sin doctrinas de regulares traían muchos, han de traer más con ellos.[21]

La crítica de la castellanización, entonces, tenía relación, por una parte, con la crítica de la secularización y por otra, con el resentimiento por la práctica de nombrar para los curatos a clérigos peninsulares en vez de sacerdotes criollos. Para mediados del siglo XVIII, ya era tema de discusión pública en México lo que había sido mencionado, sólo como una consideración lateral, por el Consejo de Indias en España a finales del siglo XVI: la persistencia de los idiomas indígenas favorecía la colocación de sacerdotes americanos a expensas de clérigos españoles.

D bido a este hecho, el Consejo de Indias en 1596 quiso disminuir el uso de las lenguas nativas porque los que sabían bien estos idiomas eran "mestizos y criollos que allá se han ordenado y entrada en religión", que no eran, según el Consejo, de vida y costumbres tan ordenadas como los sacerdotes de los reinos de Castilla.[22] Silvio Zavala, al comentar este acontecer, ha destacado que desde el siglo XVI la política lingüística tenía que ver con la rivalidad entre peninsulares y criollos:

[21]Folleto de 57 páginas, sin pie de imprenta. Subrayado en el original. AGNM, *Inquisición*, vol. 945, exp. 23, ca. 1755. GONZÁLEZ CASANOVA, 1986, pp. 85-86. "Familiar: eclesiástico o paje dependiente y comensal de un obispo", ALTAMIRA y CREVEA, 1987, p. 153.

[22] ZAVALA, 1977, p. 36.

> Mientras la población indígena continuara usando el idioma propio, el clero criollo y mestizo gozaría de mayores ventajas que el español para encargarse de doctrinarla y modelar su conciencia... Se planteaba así, aunque todavía sin pleno desarrollo, un tema fundamental de la historia eclesiástica y civil de América: la sola presencia del hombre y de la cultura indígena constituía un motivo de atracción y de beneficio para los sacerdotes criollos y mestizos (no obstante descender ambos total o parcialmente de europeos), alejándolos y oponiéndolos al clero español que venía a competir con ellos en el goce económico de los curatos de indios y en la enseñanza de esta numerosa y casi impenetrable gente que se aferraba por instinto de defensa a sus propias lenguas.[23]

Ya para 1753, en el arzobispado de México, el fomento del castellano entre los indios se entremezclaba abiertamente en la rivalidad, cada vez más aguda, entre clérigos novohispanos y los de la metrópoli.

La sátira política en contra de la secularización de las doctrinas

Entre 1753 y 1755 la secularización de los curatos en el arzobispado de México no sólo incitó la crítica de las órdenes regulares sino protestas entre los habitantes laicos de la ciudad capital. Tres poemas anónimos que circulaban entre estudiantes y artesanos fueron recogidos por la Inquisición.[24] José Miranda ha señalado que la secularización de las doctrinas provocó un cambio importante en el género de la sátira anónima, "excelente barómetro social": antes de 1750 los escritos trataban temas referentes a personajes con ironía y burla, sin llegar a ataques políticos a las autoridades.[25]

En este caso, los poemas proclamaban en voz alta la codicia y mala fe del arzobispo y, al criticar la política secularizadora de la corona, "se ensañaban con el rey y el régimen

[23] Zavala, 1977, pp. 37-38.

[24] AGNM, *Inquisición*, vol. 945, exp. 28, ff. 211-226. Se reproduce parte de las sátiras en Miranda, 1953, pp. 101-103.

[25] Miranda, 1953, p. 11.

ilustrado''.[26] Los versos interpretaron la secularización como un intento para apoderarse de las rentas y los ornamentos del clero regular y una traición ingrata a los misioneros que habían laborado por dos siglos entre los indios. Con términos irrespetuosos y amargos se acusó a Rubio y Salinas:

Cuando con furia veloz
va quitando los curatos,
las iglesias y aparatos
a los mismos que ensalzó
luego de aquí se enfirió
ser muy infiel en sus tratos.
. . . Por la codicia no más
y anhelar a más tener,
tu alma vienes a perder
y a los demonios la das.
El rencor en ti jamás
faltará, y con gran recato,
como hijo de malagatos
y violinista excelente,
juntas gentalla y no gente
que poner en los curatos.[27]

Aun los regidores del ayuntamiento de México resentían la preferencia que el arzobispo Rubio y Salinas mostraba hacia los sacerdotes peninsulares que le acompañaban desde España. Se quejaron de los 25 000 pesos que gastó el arzobispo en traer a sus familiares y la manera en que varios fueron colocados en las parroquias a pesar de que ''las leyes del

[26] GONZÁLEZ CASANOVA, 1986, p. 85.

[27] La frase ''a los mismos que ensalzó'' se refiere a los franciscanos a quienes el arzobispo habían alabado en marzo de 1754 durante su visita pastoral a sus curatos. Poco después, en noviembre y diciembre de 1754 se secularizaron diez de los curatos franciscanos. AGNM, *Inquisición*, vol. 945, f. 213. En este mismo periodo existían, por lo menos, dos motivos adicionales en contra de la política eclesiástica de Rubio y Salinas: su oposición a la apertura del Colegio de las Vizcaínas por no querer admitir que la junta directiva de laicos fuera independiente de la autoridad episcopal y su negación a que la Colegiata de la basílica de Guadalupe tuviera su propio cabildo.

reyno mandan estrechamente que las doctrinas de pueblos de indios no se den sino a los peritos en el idioma respectivo''.[28]

LAS ESCUELAS DE LOS FRANCISCANOS

En agosto de 1754 (ocho meses después del segundo edicto episcopal sobre la enseñanza de castellano) el ministro provincial de los franciscanos, fray José de la Vallina, escribió una carta o ''patente'' a los curas de parroquias de indios en que les ordenó que se informaran sobre las escuelas ''en donde se enseñe a los feligreses la doctrina cristiana en el idioma castellano''.[29] El provincial no preguntó explícitamente si se enseñaban también a leer y escribir, y por eso, las respuestas a veces incluían esta información y a veces no la mencionaban ya que no era requerida. Se enviaba esta patente a 52 conventos franciscanos en el arzobispado de México.

Había tres rutas o ''vías'' para la distribución de la carta. La ''primera vía'' abarcaba 20 conventos, desde San Cosme y Tacuba en la ciudad de México hasta Tlalnepantla, Cuautitlán, Cadereyta y Huichapan al noroeste y de ahí al suroeste hasta Toluca. La ''segunda vía'' incluía 24 conventos y empezaba en la parte sur de la ciudad de México y seguía hasta Cuernavaca, Mazatepec y Tochimilco y regresaba por

[28] ''Representación que hizo la ciudad de México al rey D. Carlos III en 1771'' en HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, 1985, I, pp. 431-432. Al leer la Representación de 1771 se debe tomar en cuenta los hechos históricos de la secularización de las doctrinas y la castellanización, ya que estos acontecimientos son temas importantes a que se referían los regidores.

El ayuntamiento indicó que los arzobispos Rubio y Salinas, y su sucesor Lorenzana, habían colocado ''centenares'' de sacerdotes peninsulares en los ''mejores curatos'' de indios. El franciscano Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, sin embargo, opinó que los clérigos españoles no se interesaron mucho en obtener parroquias de indios porque querían quedarse en las ciudades para conseguir ''empleos más altos''. BN, *Archivo Franciscano*, caja 106, exp. 1462, doc. 8, ff. 18v-19.

[29] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 228, 24 de agosto de 1754.

Tlalmanalco hasta Texcoco. La "tercera vía" iba de Tlatelolco hacia el noreste por Teotihuacan, Tepeapulco y Tulancingo; había 8 conventos en esta ruta.[30]

En el Fondo Franciscano del Instituto Nacional de Antropología e Historia hemos encontrado respuestas de 36 de los 52 conventos. Cinco frailes indicaron que no tenían escuelas y 31 conventos reportaron que había un total de cien escuelas de doctrina cristiana [Véanse cuadros 1, 2 y 3 al final del artículo]. De estas escuelas, por lo menos 32 enseñaban a leer y escribir, además de la doctrina cristiana. Esto quiere decir que en 17 pueblos de indios existían 32 escuelas de primeras letras: Tacuba (3 escuelas), Milpa Alta (3), Xochimilco (1), Tlatelolco (3), Cuautitlán (1), Ecatepec (5), Tepeapulco (1), Tula (1), Tecozautla (1), Atenco (2), Atocpan (1), Temamatla (1), Ozumba (3), Mazatepec (1), Xiutepec (3), Huexotla (1) y Texcoco (1).

La mayor parte de los frailes escribieron cartas breves para responder al ministro provincial; indicaban la existencia o no de escuelas de doctrina cristiana en el idioma castellano. Sin embargo, algunos franciscanos informaron con más detalle sobre las asignaturas que se ofrecían, sobre la ubicación y el financiamiento de las escuelas, sobre los resultados positivos de la enseñanza del español o sobre la resistencia de los indios al programa de castellanización.

Los cinco conventos que indicaron que no tenían ninguna escuela de doctrina cristiana eran: Mexicalzingo, Iztacalco, San Gregorio, Tepepan y Tochimilco. Todos, con la excepción de Tochimilco, estaban cerca de la ciudad de México y no tenían fondos en las cajas de comunidad para pagar a un maestro.[31] Algunos padres en estos pueblos enviaban a sus hijos a la ciudad para asistir a escuelas de doctrina cris-

[30] La primera y segunda ruta están claramente indicadas; la tercera está indicada de manera confusa. AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 227v-229v. Los 16 conventos de los cuales no hemos encontrado respuestas son: Primera vía, San Cosme, Tlalnepantla, Tepexic, Cadereyta, Huichapan, Aculco, Acambay, Xilotepec, Calimaya y Metepec; Segunda vía, Acatlán, San Andres Tetepilco, Cuernavaca y Coatlichan; Tercera vía, Tepanecas de México, Tulancingo.

[31] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 280, 284, 306, 301, 233.

tiana o de primeras letras. Los indios del pueblo de San Gregorio rehusaron establecer una escuela por falta de fondos y lograron una decisión legal a su favor para no tener que pagar a un maestro. El fraile de San Gregorio explicó,

> Como este pueblo no tiene bienes que llaman de comunidad, se hizo la diligencia de compeler a los indios les pagasen, y éstos se han armado y aún por esto tuvieron motivo para hacer ocurso al Sor Provisor de Indios [del arzobispado] con mi antecesor, y con varios pretextos que alegaron, no sólo se quedaron sin escuela, que en la actualidad estaba, sino que ganaron despacho para no pagar ya.[32]

Todos los demás pueblos informaron que se sostenían escuelas de doctrina cristiana enseñada en castellano. Varios conventos reportaron que estas escuelas existían no sólo en la cabecera sino en los pueblos de visita. Por ejemplo, los indios de Chalco financiaban una escuela en la cabecera y en cuatro pueblos cercanos y el párroco indicó que esperaba resultados benéficos no sólo para la educación religiosa sino para lograr una actuación más "civilizada" de los indígenas: "Los indios se cathequizen o doctrinen en la lengua castellana para que estando hábiles en ella, tengan más clara inteligencia en los misterios de nuestra Santa Fe Cathólica y también se críen en política más racional que su grosera y rústica naturaleza les enseña".[33] El fraile de Xiutepec informó que en once meses, de los 120 alumnos, 52 habían aprovechado "así varones como hembras que rezan, cantan y pronuncian la doctrina cristiana con tanta claridad, energía y expedición, como los españoles".[34] La escuela de Xiutepec, como la enseñanza de adultos en Tochimilco, estaba en el cementerio de la iglesia; en Apam, Chalco, Texcoco y Nativitas la escuela se encontraba en la portería del convento y en Xochitepec en el convento debajo del claustro; en Santa Marta en una casa; en Atocpan se usaba una

[32] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 306.
[33] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 258.
[34] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 252.

capilla posa del cementerio para las clases.[35]

Las opiniones optimistas referentes a los logros de las escuelas eran minoritarias ya que un mayor número de los frailes reportaron una serie de dificultades para enseñar la doctrina cristiana en castellano. Varias cartas describieron la resistencia de los indígenas a la castellanización. El fraile de Xiutepec (quien había informado del aprovechamiento de 52 alumnos) también reportó que después de un año de estar funcionando las escuelas, "se mantienen, más no con ygual fervor... por la gran repugnancia" entre los indios y "renuencia para que las conserven".[36] Opinó que la castellanización podría resultar una medida "extraña y violenta [que] puede con más facilidad surtir contrario efecto". Según el fraile, los indios no quisieron contribuir a sostener la escuela, "dilatándolo con pretextos fríbolos como son ya la fiesta del pueblo, ya la recaudación de los tributos... ya sus cosechas que llaman pixcas, ya que llueve, ya que... mueven pleitos sobre sus tierras".

Más que por razones económicas, la oposición a las escuelas era de índole cultural; se consideraba el aprendizaje del castellano como una imposición. En Mazatepec, cerca de Cuernavaca, los padres no querían enviar a sus hijos y señalaban su resistencia a la enseñanza en español en términos muy expresivos: "se les hace díficil por parecerles que su idioma tiene más sal o porque les parezca más dulce por ser de su Patria o porque la maman". El fraile de Temamatla informó que había poco aprovechamiento entre los indios porque "sólo perciben con facilidad lo que se les habla y explica en su natural y propio idioma". Aun en un lugar cercano a la ciudad de México, como era Tlatelolco, el párroco indicó que en los pueblos sujetos "no se ha podido sacar fruto alguno porque sólo en su propio idioma perciben el sentido de las oraciones" y aún en la escuela de la cabecera "se experimenta que en pocos se consigue la perfecta inteligen-

[35] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 251v, 233, 276, 257, 262, 308, 294, 292, 268.

[36] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 251v. La carta del párroco del Xiutepec, fray Antonio Arpide, contiene la más completa información de todas las 36 respuestas.

cia de las oraciones y misterios de Nuestra Santa Fe en el idioma castellano''. En otros lugares cerca de la capital, como Atocpan, Tecomic (ambos cerca de Milpa Alta) Tepepan, Tacuba y Mexicalzingo también se indicaba la necesidad de usar el náhuatl, además del español.[37]

Ordenar la enseñanza del castellano precisamente como parte de la enseñanza de la doctrina cristiana probablemente era un error táctico ya que los indios estaban renuentes a usar una lengua extraña para temas religiosos, ''enseñando la experiencia, que por letrado que sea un indio, ni dice las oraciones ni se confiesa en castellano''. Más aún, según el fraile de Tecomic, ''aún los ladinos que hablan bien el castellano (que son mui pocos) se hace preciso para que no perezcan, quedando sus almas sin remedio por ignorancia, el explicárseles en su idioma''. Algunos indios que sabían el español no lo utilizaban por ''vergüenza que tienen de hablarlo; pues por ésta más que por ignorancia dejan muchos de hablar''. Esta renuencia para hablar se debía a la dificultad de enunciar el español. En Atlachaloaya, según el fraile, los indios eran ''sumamente torpes, rudos, quatreros y muy cerrados para la pronunciación, por lo cual aún hay muchos que ya dicen las oraciones y doctrina es como si no la supieran, por lo muy mal que la pronuncian''.[38]

Como resultado de estas dificultades, varios párrocos declararon (a pesar de los edictos) que en las escuelas, como en Otumba y Tecomic, y en los sermones se hablaba en ambos idiomas, el náhuatl o otomí y el español. Así hacía el sacerdote de Alfaxayuca ''para su mayor inteligencia y descargo de mi conciencia'' y el de Otumba informó que se instruía ''en los tiempos e idiomas que conducen a el aprovechamiento de los feligreses''. El fraile de Xiutepec expresó dudas acerca de las ventajas a largo plazo del castellano y de las escuelas, para el aprendizaje de la doctrina religiosa.

[37] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 290 (Mazatepec); f. 237 (Temamatla); f. 235 (Tlatelolco); f. 268 (Atocpan) f. 282 (Tecomic) f. 301 (Tepepan) f. 248 (Tacuba) f. 280 (Mexicalzingo).

[38] Dicho por el cura de Mazatepec. AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 290; f. 282 (Tecomic); dicho por el párroco de Tochimilco, f. 233; dicho por el fraile de Xiutepec, f. 252.

Anotó que no sólo a los indígenas, sino "a otras gentes que no son indios y a los europeos" que aprendieron la doctrina cuando niños, se les había olvidado "lo que sucederá sin duda aun después de fundadas las escuelas". En opinión del franciscano, el "castellano no los ha de hazer más hábiles para aprender, ni más cuidadosos para retener ni más memoriosos para acordarse de la doctrina cristiana".[39]

A veces la falta de asistencia de los niños a la escuela se debía, no a la resistencia de sus padres, sino "a la pobreza y miseria de estos naturales... y a la necesidad que tienen de sus hijos ya para que cuiden sus casas, o quando van a trabajar a sus milpas, quando van a otros negocios y muchas [veces] sirviéndose de ellos para que les ayuden en el trabajo". Otra razón de las ausencias que describió el cura de Xiutepec se debía a la práctica de las autoridades indígenas de retener a los niños para forzar a los adultos de cumplir con el tributo o exigir a los mismos jóvenes el pago. Reportó:

> que cuesta mucho trabajo es en que envien a la escuela a sus hijos a buena hora por tarde y mañana, lo cual rehusan con mil excusas, siendo lo más principal y mas lastimosa que los gobernadores encierran en la cárcel muchas veces a los muchachos y muchachas de la doctrina o para obligar a sus padres que comparezcan a pagar el tributo o lo que es más sensible para que lo paguen por sí... les hazen pagar nueve reales, con título de solteros y solteras siendo en la verdad muchachos y doncellas.[40]

En Texcoco el fraile informó que había removido a los maestros indios para poner preceptores que hablaban el español. En Ecatepec, entre los cinco maestros en la cabecera y pueblos sujetos, había un maestro, Gerónimo de Tapia, en San Pedro y Santa Clara, que era "maestro examinado", o sea que había pasado el examen en caligrafía, lectura y aritmética administrada en la ciudad de México por el Nobilísimo Arte de Primeras Letras, la agrupación gremial, cuyos miembros impartían la enseñanza de primeras letras en treinta escuelas en la capital. Los maestros de las dos escue-

[39] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 231, 242, 252, 282.
[40] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 252.

las en Santa Marta estaban "contentísimos" con sus sueldos de 10 pesos y 13 pesos mensuales.[41]

Los frailes de tres pueblos indicaban que habían estado en contacto con las autoridades civiles de la localidad para que ayudaran en el fomento de las escuelas. En Zinacantepec y en Tecomic las justicias intervinieron para asegurar que las comunidades pagaron al maestro. En Xiutepec el párroco hizo tres recursos a la justicia de Cuernavaca para que "infundiéndoles temor, obligasen a los indios a hazer escuelas". El teniente y luego el alcalde mayor ordenaron "flojamente a los indios sin que obedeciessen" y el teniente Pedro Patiño, después que el franciscano le hizo leer el edicto episcopal dijo, tal vez con desinterés o tal vez con desdén, "que estaba muy lindo pero que faltaba una petición en papel sellado para prever sobre el asumpto". El fraile decidió no presentar dicha solicitud porque representaba un gasto adicional e infructuoso.[42]

Al revisar las cartas de los franciscanos y relacionar sus datos con los de José Antonio Villaseñor y Sánchez referente al número de habitantes en 1746,[43] se puede hacer una tipología preliminar que posiblemente ayude a comprender las características de los pueblos de indios en la encuesta. De las 36 poblaciones indígenas cuyas respuestas hemos examinado, se pueden agrupar de la siguiente manera: *Pueblos o áreas urbanas*, con población indígena y de otras razas, con escuelas bien organizadas: Tacuba, Tlatelolco, Xochimilco,

[41] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 238 (Texcoco); posiblemente se cambiaron maestros también en Tula y Tlalmanalco, ff. 264, 270; f. 246 (Ecatepec); TANCK DE ESTRADA, 1985, pp. 33,65; f. 292 (Santa Marta). El médico y científico José Ignacio Bartolache, antes de empezar sus estudios universitarios, trabajó un tiempo (tal vez al final de la década de 1750 o a principios de la década de 1760) como maestro de primeras letras en Mazatepec. MAZA, 1948, p. 8.

[42] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 255 (Zinacantepec) f. 282 (Tecomic) f. 252 (Xiutepec). Varios frailes enviaron constancias de las autoridades civiles (Tacuba, el alcalde mayor; Tepeapulco, el teniente del pueblo; Cuautitlán, el teniente general de la jurisdicción) o de los vecinos de los pueblos (Xochitepec, Apam y Tecozautla) para apoyar lo dicho en sus cartas.

[43] VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, 1952, *passim*.

Chalco, Toluca, Tula, Cuautitlán y Teotihuacán (8); *Pueblos grandes de indios*, con escuelas de primeras letras bien organizadas: Tlalmanalco, Texcoco y Milpa Alta (3); *Pueblos indígenas de tamaño mediano* (alrededor de 1 500 indios) con escuelas bien organizadas: Ecatepec, Tultitlán, Tecozautla, Otumba, Zinacantepec, Atenco, Huexotla, Xiutepec, Ozumba, Tlamamatla y Tochimilco (este último sin escuela de niños, sólo de adultos) (11); *Pueblos pequeños indígenas* con escuelas bien organizadas: Atocpan, Tecomic, Santa Marta y San Antonio de las Huertas (todos cerca de la capital) y Mazatepec (5); *Pueblos indígenas pequeños, pobres*, algunos sin escuelas: Tepepan, Mexicalzingo, Iztacalco y San Gregorio (sin escuelas y cerca de la capital) Nativitas, Apam, Tepeapulco, Xochitepec y Alfaxayuca (9).

Las escuelas de castellano en el arzobispado en 1754

La encuesta del otoño de 1754 presentó información sobre las escuelas en 31 curatos y doctrinas de los franciscanos. Cuatro meses después, a principios de enero de 1755, el arzobispo Rubio y Salinas recabó datos sobre las escuelas en todo el arzobispado. El cuadro estadístico que envió al rey Fernando VI enumeró 56 curatos de indios (sin incluir doctrinas o vicarías) que tenían escuelas. Estas parroquias pertenecían no sólo a los franciscanos sino a los dominicos y agustinos y al clero seglar.

Al comparar las dos estadísticas, se nota que 11 curatos mencionados por los franciscanos estaban incluidos entre los 56 curatos presentados por el arzobispo. El número de escuelas de castellano que señaló el arzobispo para estos 11 curatos concuerda en casi todos los casos con las escuelas descritas en las cartas de los frailes franciscanos.[44] Este hecho

[44] Tanto en la encuesta de los franciscanos como en la de Rubio y Salinas los datos sobre escuelas son iguales en seis: Santa Marta, Milpa Alta, Texcoco, Xiutepec, Xochimilco, Tultitlán. En otros cinco la diferencia en los datos es la siguiente: Chalco, cinco escuelas según los franciscanos y uno según Rubio y Salinas; Apam (1 y 3) Teotihuacan (9 y 7) Iztacalco (0 y 1) Toluca (24 y 22).

significa que las estadísticas presentadas por Rubio y Salinas para otros curatos del arzobispado probablemente son confiables.

El arzobispo también incluyó información sobre 4 parroquias de franciscanos cuyas respuestas no se encontraban en el Fondo Franciscano: Acambay, Xilotepec, Calpulalpam y Texalpa.

Al combinar los datos de los franciscanos con los de Rubio y Salinas se llega a un total de 281 pueblos de indios con 287 escuelas de castellano en el arzobispado.

PUEBLOS DE INDIOS Y ESCUELAS DE CASTELLANO EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO: 1754[45]

Clero	*Pueblos*	*Pueblos sujetos*	*Escuelas*
Franciscanos	35* (curatos y doctrinas)	63	104**
Dominicos	6 (curatos)	12	18
Agustinos	2 (curatos)	11	13
Clero Seglar	33 (curatos)	119	152
	76	205	287

Total de pueblos: 281 Total de escuelas: 287

* Hay 35 curatos franciscanos en esta encuesta combinada y 104 escuelas porque a los 31 curatos y doctrinas de la encuesta franciscana se añaden 4 curatos franciscanos de la encuesta de Rubio y Salinas.

** Hay 6 escuelas más (104) que pueblos y pueblos sujetos (98) porque tres pueblos tenían más de una escuela: Tecozautla (3); Tacuba (3); Tlatelolco (3).

[45] En este cuadro se combinan los datos de los franciscanos (AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 227-308) y del arzobispo Rubio y Salinas (AGI, *México*, 1.937, folio doblado sin numerar, reproducido con algunos errores en LUQUE, 1970, entre pp. 234 y 235). Agradezco al profesor Pablo Escalante por haberme proporcionado copia del documento original del AGI en España. En los pocos casos donde hay discrepancia entre las dos fuentes hemos decidido utilizar los datos de los franciscanos pero indicamos también lo que dijo Rubio y Salinas.

Casi todos los pueblos sujetos (205) y la mayoría de los pueblos de curatos y doctrinas (76) tenían menos de 2 000 habitantes. Se puede considerar, entonces, que las escuelas de castellano estaban en lugares rurales y servían básicamente a una población indígena y campesina.

Una minoría de los pueblos con escuelas tenían más de 2 000 habitantes y se los podría considerar como áreas urbanas: Tacuba, Tlatelolco, Xochimilco, Milpa Alta, Toluca, Tula, Teotihuacán, Chalco y Cuautitlán. Algunos frailes franciscanos anotaron que en las escuelas asistieron niños

---

A continuación se nombran los curatos y doctrinas (el número de pueblos sujetos) y el número de escuelas correspondientes. Franciscanos: Acambay (0) 1 (dato sólo en Rubio y Salinas); Alfaxayuca (2) 3; Apam (0) (Rubio y Salinas dice 2 pueblos sujetos) 1 (Rubio y Salinas dice 3 escuelas); Atenco (1) 2; Atocpan (0) 1; Calpulalpam (0) 1 (dato sólo en Rubio y Salinas); Cuautitlán (2) 3; Chalco (4) (Rubio y Salinas indica que no había pueblos sujetos) 5 (Rubio y Salinas dice 1 escuela); Ecatepec (4) 5; Huexotla (0) 1; Mazatepec (0) 1; Milpa Alta (2) 3; Nativitas (0) 1; Otumba (0) 1; Ozumba (2) 3; San Antonio de las Huertas (0) 1; Santa Marta (1) 2; Tacuba (0) 3 escuelas, todas en la cabecera; Tecomic (3) 4; Tecozautla (0) 3 escuelas, todas en la cabecera; Temamatla (0) 1; Teotihuacan 8 (Rubio y Salinas dice 6 pueblos sujetos) 9 (Rubio y Salinas dice 7 escuelas); Tepeapulco (0) 1; Texalpa (0) 1 (dato sólo en Rubio y Salinas); Texcoco (0) 1; Tlalmanalco (0) 1; Tlatelolco (4) 7 escuelas en total: 3 en cabecera y 4 en pueblos sujetos; Toluca (23) 24 (Rubio y Salinas dice que había 21 pueblos sugetos y 22 escuelas); Tula (0) 1; Tultitlán (5) 6 (Rubio y Salinas lo registra como perteneciente al clero seglar, ya que fue secularizado en dic. de 1754); Xilotepec (0) 1 (dato sólo en Rubio y Salinas); Xiutepec (2) 3; Xochimilco (0) 1; Xochitepec (0) 1; Zinacantepec (0) 1. *Dominicos*: Tepetlaostec (2) 3; Tepoztlan (5) 6; Atzcapotzalco (0) 1; Michoatl (4) 5; Tlaltizapan (1) 2; Amecamecam (0) 1. *Agustinos*: Tecamac (2) 3; Mextitlam (9) 10 (Luque pone 1 escuela en vez de 10). *Clero seglar*: Acamixtla (2) 3; Amatepec (4) 5; Atotonilco el Grande (1) 2; Capoloac (4) 5; Cempoala (en la lista original de Rubio y Salinas dice Tempoal) (2) 3; Chiapa de Mota (6) 7; Huatzalingo (0) 1; Iguala (en la lista original de Rubio y Salinas dice Yhuala) (1) 2; Ixmiquilpam (18) 19; Iztapa (4) 5; Iztapalapam (1) 2; Lolotlam (1) 2; Ocoyoacac (6) 7; Real de Cardonal (0) 1; San Jacinto (7) 8; Santa Cruz Quahucotzinco de México (0) 1; Teloloapam (5) 6; Temazcaltepec de Indios (6) 7; Tenango del Valle (en la lista original de Rubio y Salinas dice Tenanco) (5) 6; Tenantzinco (7) 8; Tetela del Volcán (0) 1; Teticpac (2) 3; Tolcayucan (3) 4; Tulantzinco (0) 1; Tyzayacam (7) 8; Xaltenco (0) 1; Xichú (0) 1; Zahualicam (8) 9; Zaquatepam (0) 1; Zinguilucam (0) 1; Zontecamatlam (0) 1; Zultepec (18) 19; Zumpahuacam (1) 2.

españoles y mestizos con los alumnos indígenas. Por ejemplo, en Cuautitlán, Tula, Ozumba y Ecatepec los fondos comunales de los indios sostenían escuelas que, de hecho, ofrecían instrucción no sólo a los indígenas sino a niños de otras razas.[46] Este fenómeno probablemente ocurría en otras localidades con población heterogénea y así los indios subsidiaron en varios lugares la educación de los españoles y castas.

Las estadísticas del arzobispo no indicaban específicamente si las escuelas enseñaban además de la doctrina en castellano a leer y escribir. En su carta al rey se dio a entender que efectivamente las escuelas enseñaban a los niños varones "a leer y escribir teniéndolos con separación". Pensamos, sin embargo, que no es probable que se incluyeran las primeras letras en todas las escuelas que mencionaba el arzobispo. Algunas cartas de los franciscanos ofrecían información sobre instrucción de la lectura, escritura y, a veces, las matemáticas en las escuelas de doctrina religiosa. En estos casos (32 escuelas) y probablemente en otros lugares (cuyos datos sobre las primeras letras no fueron proporcionados explícitamente en la encuesta franciscana ni en la del arzobispo) las escuelas de doctrina cristiana constituyeron el punto de partida para una enseñanza básica más amplia.

Por otra parte, los edictos episcopales, las visitas pastorales de Rubio y Salinas y la actividad de los párrocos en los curatos, a mediados del siglo XVIII, pusieron las bases para tres elementos importantes en cualquier sistema de educación formal: una provisión eficaz para financiar el pago del maestro (casi siempre las cajas de comunidad de los pueblos indios); un lugar específico dedicado a la labor de enseñanza (portería del convento, una casa, una capilla posa en el cementerio, la casa del maestro); y una supervisión por parte de la autoridad local (sacerdote, gobernador o fiscal indígena, alcalde mayor).

[46] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, ff. 259, 264, 266, 246.

La abolición de las lenguas indígenas

El arzobispo Rubio y Salinas, en su carta al rey Fernando VI en 1755, describió lo que había encontrado en su reciente visita pastoral en el arzobispado. Los niños indígenas salieron a recibirlo "coronados de flores, cantando la doctrina cristiana en castellano". En cada curato el arzobispo inspeccionó las escuelas y luego anunció al monarca con optimismo y orgullo: "En pocos años podré conseguir el de acabar de desterrar las lenguas bárbaras deste arzobispado".[47]

Aunque la extinción de las lenguas indígenas no fue mencionada como objetivo en los edictos sobre escuelas de castellano que se promulgaron en las parroquias durante 1753 y 1754, esta frase del arzobispo, expresada en carta privada, y la práctica de prohibir el uso del idioma nativo en varias parroquias secularizadas indicaban que Rubio y Salinas consideraba, como un logro benéfico y posible, la rápida desaparición en México de los idiomas indígenas.

La idea de suprimir las lenguas nativas nunca había sido incluida en las cédulas de los siglos XVI y XVII referentes a la enseñanza del castellano, pero, al final del siglo XVI el Consejo de Indias quiso que se promulgara un mandato en el cual se propondría que los indios "dexen y olviden la propia [lengua]" y que perdería su puesto el cacique "que de aquí adelante hablare o consintiere hablar a los indios del dicho cacicazgo en su propia lengua".[48] Sin embargo, como ha señalado el doctor Zavala, el "maduro olfato político" de Felipe II, "viejo y minucioso monarca, casi al cabo de su reinado y de su vida" se percató de la presencia de un problema delicado y rehusó aprobar la propuesta con el dictamen: "No parece conveniente apremeallos [a los indios] a que dexen su lengua natural".[49]

Que Rubio y Salinas en 1755 mencionara la abolición de las lenguas indígenas parece indicar que esta idea había resurgido a mediados del siglo XVIII. El cura de Tecomic

[47] Luque, 1970, p. 236.
[48] Zavala, 1977, p. 35.
[49] Zavala, 1977, pp. 36, 38.

(cerca de Xochimilco) tal vez estaba consciente de esta tendencia porque escribió que "no es mui posible extinguir del todo el idioma natural de éstos porque todos crían a sus hijos en el, aun los ladinos que hablen bien castellano (que son mui pocos)".[50]

Que los indios a menudo se oponían al aprendizaje del castellano en las escuelas fue señalado por varios obispos al final del siglo XVII y por los frailes franciscanos en la encuesta de 1754. Pero en estos casos el informante no era un indio sino un transmisor de las ideas de los indígenas. Sin embargo, en el mismo año de 1754 se envió al rey una opinión en contra de la castellanización, esta vez escrita por un indio tlaxcalteca que expresaba los mismos sentimientos que aparecieron en los escritos de los franciscanos y de los obispos. El sacerdote y bachiller Julián Cirilo y Costilla se quejó a Fernando VI de "este daño con compelerse a los indios a que aprendan la lengua castellana" e insistió que la castellanización era "repugnante a nuestras leyes que expresamente deciden que en este particular no se infieren a los indios la menor violencia".[51] La proposición de imponer el aprendizaje del español y el intento de incluir, entre los objetivos de la castellanización, la extinción del idioma nativo fueron interpretados por el presbítero indígena Cirilo como una violación de las leyes antiguas.

La secularización de las doctrinas y la intensificación del proyecto lingüístico de castellanización en tiempos de Rubio y Salinas muestran que, aún antes del reinado de Carlos III, se habían empezado a aplicar en la Nueva España aspectos de la política ilustrada borbónica para disminuir el poder del clero regular y para desconocer algunos de los privilegios de los indios, o sea, el intento de cancelar el antiguo orden legal de los reinos americanos y establecer un "nuevo sistema de gobierno económico" como lo llamaba en 1743 el estadista español José Campillo y Cossío, un gobierno centralizado, regalista y económicamente eficiente y próspero.[52]

[50] AH INAH, *Fondo Franciscano*, vol. 109, f. 282.

[51] AGNM, *Bandos*, vol. 7, exp. 54, f. 150. Se refiere a la cédula 28 de junio de 1754.

[52] CAMPILLO Y COSSÍO, 1971.

MODIFICACIONES EN LA POLÍTICA REAL REFERENTES A LA CASTELLANIZACIÓN Y A LA SECULARIZACIÓN: 1754-1766

Unos meses después del segundo edicto episcopal referente a las escuelas de castellano (enero de 1754), el rey Fernando VI promulgó una cédula para toda América sobre la enseñanza del español a los indios. La cédula del 5 de junio de 1754 presentó resúmenes de tres mandatos que se habían promulgado en legislación del siglo XVI: la necesidad de enseñar el español a los indígenas porque el castellano era más preciso para expresar las verdades religiosas; la recomendación de que los párrocos "usando los medios más suaves" promovieran dicha enseñanza; y la orden de que "los curas deben saber el idioma de los indios ya que los que no lo supieran se les remueva de sus curatos". De nuevo, como en cédulas anteriores, se unía el tema de la castellanización con el de las habilidades lingüísticas que debían tener los clérigos. No se mencionaron las cédulas de finales del siglo XVII sobre el uso de fondos de las cajas de comunidad ni sobre la preferencia para otorgar puestos a los indios que supieran el castellano.[53] Al final de la cédula se pidió a los obispos informes sobre "la observancia de las expresadas leyes" y "los progresos y adelantamiento que tuviere la religión".

Posiblemente la referencia a la exigencia de que los sacerdotes hablaran la lengua indígena se hacía debido a informes sobre los nombramientos de clérigos diocesanos que no sabían el idioma local para las doctrinas recientemente secularizadas. Lo cierto es que Fernando VI no incluyó para nada medidas coercitivas, como parece que el arzobispo Rubio y Salinas hacía, ya que meses después, en su carta de abril de 1755, dijo que en las escuelas del arzobispado "se obliga a los niños de ambos sexos con una pena proporcionada a su edad a hablar precisamente en castellano", ni mucho menos

[53] La cédula de 1754 indicaba en qué parte de la *Recopilación de Indias* (1680) se encontraban estas tres leyes. KONETZKE, 1962, IV, pp. 269-270.

compartía la idea de "en pocos años... desterrar las lenguas bárbaras deste arzobispado".[54]

Otro indicio de la cautela del monarca frente a la política de Rubio y Salinas fue la cédula del 23 de junio de 1757 en que se modificó la manera de llevarse a cabo la secularización de las doctrinas. Este mandato mencionó las protestas recibidas y las noticias de motines de los indios debido a la secularización. Por eso se ordenó que, de ahí en adelante, sólo se nombrara a un clérigo seglar cuando la doctrina estaba vacante y que dichos sacerdotes "estén con perfección instruidos en los idiomas de los naturales, o éstos en el castellano". Además, se concedió que en cada diócesis, cada orden religiosa se conservara dos curatos, "los más pingües".[55]

Esta actitud prudente y realista fue reiterada en 1763 cuando el fiscal del Consejo de Indias no aceptó las sugerencias del obispo de Oaxaca para mandar a los indios que "dentro de un año aprendan todos el castellano" y que si no lo aprendieran, se nombraran como gobernadores de los pueblos indígenas a indios de otras aldeas que sí supieran español. Así se lograría "desterrar los idiomas". El fiscal calificó estos medios como "aéreos" y con "errores", y observó que sólo se podría conseguir la castellanización "poco a poco"; más aún, que los indios aprendieran el castellano en un año "sería más dificultoso que el que se les mandase a los españoles aprehendan el idioma francés".[56]

Explícitamente rechazó la opinión del obispo de que la cédula de 1754 no era "suficiente" y aconsejó "que todo quanto se ha ordenado y prevenido en la real cédula de 5 de junio de 1754 es hasta donde llega y alcanza la providencia humana, para que los indios sean instruidos y enseñados en la doctrina cristiana en el idioma castellano y evitan los erro-

[54] Carta de Rubio y Salinas al rey, 3 de abril de 1755, citada, en parte, en LUQUE, 1970, p. 236.

[55] Real cédula del 23 de junio de 1757. AGNM, *Reales Cédulas Originales*, vol. 77.

[56] AGI, *México*, 2.585, 21 de diciembre de 1763. Agradezco al profesor Pablo Escalante haberme proporcionado copia de este documento.

res que puede producir prohibiéndola en su idioma''. Ya, en el año de 1763, recomendó que se siguiera ''como se practica en el arzobispado de México'' donde se enseñaba la doctrina en español y, con base en esta instrucción, ''se vayan aficionando a el y hablando en todas las demás cosas de su uso''.

Sin coacción, sin pensar en desterrar las lenguas indígenas, sin poner el idioma español como requisito para nombramientos en los pueblos de indios, éstas fueron las recomendaciones del gobierno español en 1763. Estos documentos nos hacen suponer que en los últimos años del episcopado de Rubio y Salinas, (1757-1766) existía una moderación en la política lingüística y una disminución en el ritmo de la secularización de las doctrinas.[57]

Epílogo

En 1766 llegó a México el sucesor del arzobispo Rubio y Salinas. El nuevo prelado, Francisco Antonio de Lorenzana, reanudó la secularización de las doctrinas[58] y la castellanización. Su carta pastoral de octubre de 1769 sobre la enseñanza del español, sin embargo, respondió no tanto a la secularización, sino a otro acontecimiento histórico: las rebeliones indígenas en torno a la expulsión de los jesuitas en 1767.

Además de incluir motivos de índole religiosa y social, Lorenzana presentó una razón netamente política: se debía obligar a los indios a aprender el castellano porque las lenguas indígenas representaban una amenaza a la paz del rei-

[57] De hecho, la secularización de las doctrinas de los franciscanos estuvo más intensa en 1754 (11 curatos) y luego disminuyó en 1755 (2) 1756 (5) 1757 y 1758 (0) 1759 (3) 1760 (0) 1761 (3) 1762 (0) 1763 (1) 1764, 1765 (1) 1766 (0). Entre 1757 y 1766, un periodo de nueve años, se secularizaron ocho parroquias de los franciscanos. Ocaranza, 1933, pp. 499-500.

[58] Los datos referentes a los franciscanos son, probablemente, representativos para las otras órdenes religiosas. En 1767 se secularizó una doctrina; en 1768,6; en 1769,0; en 1770,24; en 1771,2; y en 1772,3. Ocaranza, 1933, pp. 500-501.

no. Conservar el idioma indígena era "mantener en el pecho una ascua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo, para que se miren con aversión entre sí los vasallos de un mismo soberano."[59] Abiertamente, en la pastoral leída en voz alta en todas las parroquias del arzobispado, Lorenzana acusó a los clérigos novohispanos de ser los obstructores de la enseñanza del español a los feligreses, porque sabían "los clérigos criollos que el modo de afianzar en ellos la provisión de curatos y excluir a todo europeo, son los idiomas".

Junto con el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, despotricó en contra del idioma indígena como "escaso y bárbaro" y más parecido a "mugidos de bestias que articulación de racionales".[60]

Así, el nuevo arzobispo llevó al extremo algunas ideas que Rubio y Salinas había expresado en forma embrionaria, y añadió otras, respuestas al parecer, a los acontecimientos de 1767. Carlos III, basándose explícitamente en la pastoral de Lorenzana, llegó a declarar que, en la cédula del 16 de abril de 1770 para toda América, "se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano".[61] Se puede considerar esta cédula como el epítome de las ideas autoritarias, eurocéntricas y anticriollas de la política lingüística hacia las colonias españolas.

En 1778 Carlos III promulgó otra cédula en que, basándose en la de 1770, se mencionaba, de nuevo, la prohibición a los indios de "usar de su lengua nativa" en las escuelas y hacía hincapié en el nombramiento de curas de "mayor mérito, aunque no fuesen lenguaraces". Sin embargo, en 1782, otra cédula volvía a ordenar la fundación de escuelas pero en dos ocasiones insistía, como en la cédula de 1754, de que se "persuade a los padres de familias por los medios más suaves y sin usar coacción, envíen sus hijos a dichas escuelas" y que "los curas persuaden a sus feligreses con la

[59] VERA, 1887, p. 224.

[60] VERA, 1887, p. 222. FABIÁN Y FUERO, 1770, p. 118. Para mayores datos sobre las pastorales de Lorenzana y Fabián y Fuero y la cédula de Carlos III, véase TANCK DE ESTRADA, 1988.

[61] KONETZKE, 1953-1962, IV, pp. 364-368.

mayor dulzura y agrado''. No se repetían las órdenes sobre la provisión de sacerdotes ''de mayor mérito''.[62]

Esta cédula de 1782 representaba un retorno a los términos de la ley de 1754 y un alejamiento al mandato tajante de 1770. Posiblemente, la rebelión de Tupac Amaru en 1780 contribuyó a que se suavizara en algo lo mandado sobre la enseñanza del castellano a los indios.[63] En ninguna legislación posterior a 1782 se volvió a mencionar la obligatoriedad del aprendizaje del español o el deseo de desterrar las lenguas indígenas. Por otra parte, la legislación fundamental sobre el establecimiento de escuelas de primeras letras, sostenidas por los fondos comunales de los pueblos de indios, siguió vigente hasta el final de la colonia, cuando por la legislación de Cádiz y de la Diputación de la Nueva España en muchos lugares estas escuelas se convirtieron en escuelas municipales (muchas en áreas rurales) para todas las razas.[64]

[62] Konetzke, 1962, iv, pp. 436-437; 500-501.

[63] Idea de Richard Konetzke en Zavala, 1977, p. 74.

[64] En un trabajo en proceso, estudiamos el desarrollo de las escuelas de castellano entre 1754 y 1821. Por las Ordenanzas de Intendentes se ordenó el pago del maestro de escuela en cada pueblo y los virreyes Revillagigedo y Branciforte promovieron dichas escuelas entre 1790 y 1800. Tanck de Estrada, 1985, pp. 70-71. En 1820 y 1821, bajo la legislación de las Cortes de Cádiz, las escuelas sostenidas por las cajas de comunidad pasaron a los ayuntamientos constitucionales, aunque los fondos comunales de los indios continuaron como el método para financiarlas. Según el artículo 310 de la Constitución de Cádiz, sólo se necesitaba una población de mil ''almas'' para formar un ayuntamiento constitucional. El 7 de abril de 1821 la Diputación de Nueva España decidió: ''Reflexionando la Diputación que en muchos pueblos donde hay ayuntamientos que carecen en lo absoluto de arbitrios para reportar [sic] el sueldo de un maestro de escuela y que antes del sistema constitucional lo había satisfecho por cuenta de los bienes de comunidad, acordó que siga esta práctica por ahora''. Las actas de la Diputación Provincial de Nueva España informan sobre los cambios efectuados durante este periodo en las escuelas en lugares como Xochimilco, Chalco, Huichapan, Aculco, Iztacalco, Tulancingo, Tultitlán, Tlalmanalco y Actopan. *Actas*, 1985, pp. 291-292; pp. 227, 229, 254, 256, 262, 263, 265, 277, 284, 287, 307, 323.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AH INAH	Archivo Histórico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
AGNM	Archivo General de la Nación, México.
BN	Biblioteca Nacional, México.

Actas

1985 *Actas de la Diputación Provincial de Nueva España 1820-1821*. Introducción, sumario y transcripción de Carlos Herrejón Peredo, México, Instituto de Investigaciones Legislativas, Cámara de Diputados LII Legislatura.

ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael

1987 *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la Legislación Indiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1988 "Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta", en *Historia Mexicana*, XXXVII:3(151), (ene.—mar.), pp. 357-422.

CAMPILLO Y COSSÍO, José

1971 *Nuevo sistema de gobierno económico para la América con los males y daños que le causa el que hoy tiene, de los participa copiosamente España; y remedios universales para que la primera tenga considerables ventajas, y la segunda mayores intereses*. Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes.

FABIÁN Y FUERO, Francisco

1770 *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles*. Puebla, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano.

GÓNZALEZ CASANOVA, Pablo

1986 *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*. México, Secretaría de Educación Pública.

HEATH, Shirley Brice

1972 *La política del lenguaje en México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan E.

1985 *Historia de la guerra de independencia de México*. México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 6 vols.

Instrucciones

1873 *Instrucciones que los virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*. México, Imprenta de Ignacio Escalante, 2 vols.

KONETZKE, Richard

1953-1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 5 vols.

LUQUE, Elisa

1970 *La educación en Nueva España*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

MAZA, Francisco de la

1948 *Los exámenes universitarios del doctor José Ignacio Bartolache en 1772*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Imprenta Universitaria.

MIRANDA, José y Pablo GÓNZALEZ CASANOVA

1953 *Sátira anónima del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

MURO OREJÓN, Antonio

1956 *Cedulario americano del siglo XVIII... Cédulas de Carlos II (1679-1700)*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

OCARANZA, Fernando

1933 *Capítulos de la historia franciscana*. [s.p.i.].

O'GORMAN, Edmundo

1946 "Enseñanza del castellano como factor político colonial", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, XVII:2.

RICARD, Robert

1986 *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

1985 "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano", en *Ensayos sobre historia de la educación en México.* México, El Colegio de México, pp. 27-100.

1988 "Clavigero: defensor de los idiomas indígenas frente al desprecio europeo", en Alfonso MARTÍNEZ ROSALES, compilador, *Francisco Xavier Clavigero en la ilustración mexicana, 1731-1787.* México, El Colegio de México.

VELASCO CEBALLOS, Rómulo

1945 *La alfabetización en la Nueva España: leyes, cédulas reales, ordenanzas, bandos y otros documentos.* México, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública.

VERA, Fortino H.

1887 *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana.* Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Sigüenza, vol. 1.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio de

1952 *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones.* México, Editorial Nacional, 2 vols.

ZAVALA, Silvio

1977 *¿El castellano, lengua obligatoria?.* México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S.A.

Cuadro 1

Conventos de "Primera Vía" (respuesta) [secularización]	*Escuelas de Doctrina Cristiana (con primeras letras*)*	*Observaciones*
Tacuba (20 ago. 1754) [22 ene. 1755]	3 (3:leer, escribir, contar)	Escuelas desde 1745, por lo menos; para niños y niñas.
San Antonio de las Huertas (26 ago. 1754) [31 mayo 1770]	1	
Tultitlán (30 ago. 1754) [23 nov. 1754]	6	Escuelas "desde antes".
Cuautitlán (12 sep. 1754) [11 dic. 1754]	3 (1:leer y escribir)	Para niños y niñas; para indios y españoles; párroco enseña gramática latina a 3 jóvenes.
Tula (24 sep. 1754) [dic. 1763]	1 (1)	Escuela desde 1739; se quitó maestro y se puso otro; para indios y españoles; hay lugar aparte para niñas.

Alfaxayuca Tasquillo (25 sep. 1754) [dic. 1768]	1 2	Escuela de Alfaxayuca es para niños de ''todas calidades''; en Tasquillo, las escuelas son para indios.
Tecozautla (5 oct. 1754) [24 dic. 1754]	3 (1:leer)	Maestro: José Huerta; sueldo de $12 al mes. Hay 130 niños en cabecera; 30 en 2 escuelas de visita.
Atenco (9 oct. 1754) [11 dic. 1754]	2 (2:leer y escribir)	80 niños en cabecera.
Zinacantepec (oct.? 1754) [3 dic. 1754]	1	Escuelas desde hace 4 años, por lo menos. Antes daban $5 de obvenciones parroquiales y después de 1751 la escuela es pagada por padres de familia.
Toluca Tecaxic Totoltepec	22 1 1	Se envió un informe muy detallado al rey sobre las escuelas; no lo hemos encontrado.
Total	47 (8*)	

* Debe considerarse como el número mínimo de escuelas que incluían las primeras letras; posiblemente había más.

Cuadro 2

Conventos de "Segunda Vía" (respuesta) [secularización]	*Escuelas de Doctrina Cristiana (con primeras letras*)*	*Observaciones*
Nativitas (30 ago. 1754) [31 mayo 1770]	1	No hay fondos en las cajas de comunidad. Padre coadyutar enseña en escuela a 80 niños. Escuela nocturna para solteros.
Mexicalzingo (5 sep. 1754) [11 jun. 1770]	no	Enseña doctrina en español y un indio repite en mexicano. Había 2 maestros españoles pero no perduraron por falta de sueldo.
San Gregorio (6 sep. 1754) [¿1786?]	no	Faltan bienes de comunidad, maestros se van por falta de pago. Los niños van a la escuela en México.
Tecomic (9 sep. 1754) [¿1786?]	4	Se enseñan en ambos idiomas.
Xochimilco (11 sep. 1754) [1786]	1 (1:leer, escribir)	Hay 100 niños y niñas; "algunos pocos escriben"; pagan al maestro $6 al mes de bienes de comunidad y obvenciones parroquiales.

Xiutepec Atlacholoayan Zaqualpa (20 sep. 1754) [¿1756?]	3 (3)	120 niños en escuela de cabecera; pagan $8 al mes a maestros de Xiutepec y Atlacholoayan; $6 al mes en Zaqualpa; $4 al año para cartillas, catones, catecismos. Fondos de réditos del rancho de Azezentla para escuelas de cabecera; padres de familia pagan maestros de otras escuelas. En Temimiltzingo, Amatitlán y Tetzayuca se enseña doctrina sin tener escuelas.
Tepepan (21 sep. 1754) [¿1786?]	no	No hay bienes de comunidad; hay maestro indio para ''no perderlo todo''.
Temamatla (23 sep. 1754) [29 nov. 1768]	1 (1)	
Santa Marta Santos Reyes (23 sep. 1754) [31 mayo 1770]	1 1	Pagan a maestros $13 al mes y $10 al mes; están ''contentísimos'' con el sueldo; hay escuela nocturna para adultos. Maestro español: Francisco de Abrego; otro maestro es José de lo Robaquéso.

Cuadro 2
(*Continuación*)

Conventos de "Segunda Vía" (respuesta) [secularización]	*Escuelas de Doctrina Cristiana (con primeras letras*)*	*Observaciones*
Milpa Alta (24 sep. 1754) [1772]	3 (3:leer, escribir, contar)	100 niños y niñas en escuela de cabecera.
Ozumba (24 sep. 1754 [19 nov. 1768]	3 (3)	Niños indios y españoles.
Mazatepec (4 sep. 1754) [18 feb. 1756]	1 (1:leer, escribir)	Resistencia de padres a enviar a sus hijos.
Atocpan (25 sep. 1754) [18 feb. 1756]	1 (1)	"Desde tiempo inmemorial"; escuela en la capilla del cementerio.
Xochitepec (26 sep. 1754) [18 feb. 1756]	1	

Tochmilco (26 sep. 1754) [dic. 1767]	no	Por falta de fondos no hay escuela de castellano; hay para adultos en cementerio. Un fraile enseña doctrina en mexicano a niños con ayuda de maestros indios. Dice que "ha habido" dos escuelas de leer y escribir.
Tlalmanalco (1 oct. 1754) [9 nov. 1768	1	
Chalco 4 pueblos (4 oct. 1754) [28 feb. 1761]	1 4	Escuela en portería del convento; pago al maestro: $4 en *oro común* [sic] cada semana.
Iztacalco (4 oct. 1754) [2 jun. 1770]	no	Niños van a la escuela en México. Hay escuela nocturna para solteros.
Texcoco (12 oct. 1754)	1 (1:leer, escribir)	Se quitaron maestros en idioma mexicano y se pusieron en castellano. Hay escuela en "otros pueblos" pero no dice cuántos ni en dónde.
Huexotla (14 oct. 1754) [1 ago. 1771]	1 (1:leer, escribir	Escuela desde hace 40 años.
Total	29 (15*)	

* Debe considerarse como el número mínimo de escuelas que incluían las primeras letras; posiblemente había más.

Cuadro 3

Conventos de "Tercera Vía" (respuesta) [secularización]	*Escuelas de Doctrina Cristiana (con primeras letras*)*	*Observaciones*
Tlatelolco	1 (1:leer, escribir)	En 1728 había 200 alumnos en la escuela de primeras letras en Tlatelolco (Luque, 1970, p. 259).
Sta. Ma. Magdalena Coatlayouhcan	1 (1:leer, escribir)	
Sn. Fco. Xocotitlán	1 (1:leer, escribir)	
Sn. Miguel Nonoalco	1	
Sn. Salvador Quilan	1	
Sn. Bartolomé Atlapahuacan	1	
Sn. Andrés Ahuehuetepanco (2 sep. 1754) [ene. 1772]	1	
	9	

Teotihuacan (9 sep. 1754) [jun. 1771]	5 (5:leer y escribir)	"Siempre ha habido" escuelas. Hay 300 niños en escuela de cabecera.
Ecatepec Sto. Tomás Chiconautla S. Ma. Xolalpan Telpetla S. Pedro y Sta. Clara (ilegible) [abr. 1761]	1	Los maestros en la cabecera y en los pueblos son: José Marino, Juan de Salas, Diego Palencia, Antonio del Castillo y Gerónimo de Taía ("maestro examinado"). Para niños indios y españoles.
Otumba (2? sep. 1754) [8 ene. 1756]	1	Se enseña en ambos idiomas.
Apam (21 sep. 1754) [1772]	1 (1:leer, escribir, contar)	"Siempre ha habido"; escuela en portería del convento.
Tepeapulco (23 sep. 1754) [1772]		Maestro es Agustín Cortijo.
Total	24 (9*)	

* Debe considerarse como el número mímino de escuelas que incluían las primeras letras; posiblemente había más.

LA VIDA CONVENTUAL DE UN CIENTÍFICO NOVOHISPANO

Elías Trabulse
El Colegio de México

La profesión

En 1596 nació en Atitalaquia, población cercana a la capital virreinal que caía bajo la jurisdicción del arzobispado de México, el que llegaría a ser uno de los más relevantes hombres de ciencia de la época colonial: Diego Rodríguez.[1] Los datos acerca de sus primeros años se han perdido para los registros de la historia. Únicamente sabemos que sus padres eran cristianos viejos, de escasos recursos, que se asentaron en esa pequeña localidad hacia la sexta o séptima décadas del siglo XVI.[2]

Para un joven criollo de proclividades científicas pero de familia pobre, el camino natural para desarrollar su vocación era, en el siglo XVII, el del claustro. Así, a los catorce años sus padres lo enviaron a la ciudad de México para que estudiara gramática como novicio de los mercedarios. Antes de cursar estudios superiores ingresó en dicha orden donde profesó el 8 de abril de 1613. Fue consagrado por fray Francisco Jiménez, vicario provincial de la Merced en la Nueva España.[3]

[1] Sobre la vida de este hombre de ciencia puede verse: Trabulse 1982, pp. 25-65; Trabulse 1985b, pp. 1038-1042. En cuanto a su obra matemática, astronómica y tecnológica, véase Trabulse 1985a, *passim*.

[2] Pareja, 1882-1883, ii, p. 242. Esta obra fue escrita en 1688, y quedó manuscrita hasta 1882, año en que se imprimió.

[3] Andrada, 1706, cap. X, p. 276; Pareja, 1882-1883, i, pp. 342-343.

El claustro significó para Diego Rodríguez la posibilidad de llevar a cabo sus estudios científicos al abrigo de problemas económicos y en un ambiente intelectual apropiado ya que la orden mercedaria fue un activo núcleo cultural a todo lo largo del siglo XVII.[4] De hecho su incorporación a esta comunidad marca el inicio de su vida como científico hasta tal punto que casi todas las labores que desempeñó dentro y fuera de su orden estuvieron relacionadas con ese aspecto de su actividad intelectual.

El ingreso a la orden de la Merced no parece haber sido fácil para los pretendientes al hábito. Las condiciones de admisión eran muy rígidas ya que se estudiaban los orígenes familiares, el carácter y las costumbres del candidato, su limpieza de sangre y su ascendencia, que debía de ser de "cristianos viejos";[5] y esto en un momento en que la orden necesitaba afianzarse incorporando a su claustro religiosos activos y de indiscutible vocación. A pesar de ello entre 1610 y 1620 la orden dio el hábito a un nutrido grupo de preclaros sujetos, todos ellos criollos, que en las décadas siguientes ilustrarían la vida y letras de la colonia. Junto a fray Diego ingresaron en ese decenio dos de los que serían futuros provinciales de la orden: fray Juan de Herrera y fray Gerónimo de Andrada, quienes en los años siguientes estarían en estrecha relación con nuestro matemático y serían además sus decididos protectores y fieles colaboradores.[6]

Era común que los pretendientes a ingresar a la Merced no profesaran antes de los 16 años de edad, después de un duro noviciado de tres años y de un minucioso escrutinio realizado por el Capítulo Provincial asesorado por el maestro de novicios.[7] Cuando fray Diego profesó en 1613, a los 17 años, había pasado tres años en la más estricta observancia de la regla de su orden. En ese periodo apenas pudo consagrar algo de tiempo a los estudios a los que era afecto, ya que

[4] TRABULSE, 1985, p. 25; GUIJO, 1953, I, p. 236; PAREJA, 1882-1883, I, p. 191; LANNING, 1946, pp. 35-36.

[5] *Regula*, 1743, p. 95.

[6] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 342-343.

[7] *Regula*, 1743, pp. 91 y 105.

las obligaciones de los novicios no les daban muchas oportunidades para dedicarse a sus aficiones personales. El horario no podía ser más riguroso: se levantaba temprano para asistir a misa; luego se dedicaba toda la mañana a las labores propias del convento, incluidos los cursos que obligatoriamente debía seguir. Por la tarde seguía lecciones de canto y música, y estudiaba las rúbricas del misal y la regla y ceremonias propias de su orden. A continuación rezaba el oficio de la virgen y el rosario, aparte de otras oraciones que le consumían el resto del día. Se retiraba exhausto a su celda a descansar y no acababa de reponer las fuerzas cuando se le despertaba de madrugada para iniciar el rezo de los Maitines. Así empezaba una nueva jornada.[8] El novicio, si quería estudiar otras disciplinas aparte de gramática, debía realizar esfuerzos casi sobrehumanos, buscando pequeños ratos para sí o bien robándole horas al sueño, de las pocas que tenía. Al profesar hacía votos de pobreza, castidad, obediencia y se obligaba a "redimir a los cautivos". Para entonces ya disponía de más tiempo para seguir sus inclinaciones intelectuales.

La mayor parte de los estudios se realizaba después de profesar. Antes sólo era obligatorio llevar el curso de gramática como paso indispensable para seguir el de artes. Fray Diego cursó con buenos resultados los estudios que se acostumbraban en su provincia. Estudió teología y filosofía, esta última impartida por fray Luis de Cisneros, y también música, disciplina que le atraía sobremanera desde el punto de vista teórico. Los mercedarios habían favorecido empeñosamente la enseñanza de canto y música, impartidos por un maestro de la catedral contratado con tal fin. El objetivo era que los frailes aprendiesen el canto llano para el oficio diurno,[9] pero fray Diego llevó más allá sus intereses musicológicos ya que aprovechando esta oportunidad logró estudiar las bases matemáticas del saber musical.

De acuerdo con las normas establecidas entonces para lograr el grado académico, nuestro mercedario hubo de conti-

[8] Colombo, 1676, pp. 39-40; Picazo, 1752, *passim*.

[9] Pareja, 1882-1883, i, pp. 309-310.

nuar sus cursos en la Real y Pontificia Universidad donde obtuvo los títulos de bachiller en artes y en teología.[10] Estos grados los hizo valer veinte años más tarde cuando le fue concedida la nueva cátedra de astrología y matemáticas que se abrió en la universidad.[11]

Aparte de estos estudios que consumieron muchas de sus horas, fray Diego dedicó buena parte del tiempo que le dejaban sus trabajos científicos y sus actividades administrativas a estudiar, solo y sin maestros, otras ramas del saber. Se aplicó a la lectura de los escritores clásicos griegos y latinos, los padres de la Iglesia y los autores herméticos del renacimiento, llegando a conocerlos a fondo. Pero fue sin duda en el campo de los estudios científicos donde desempeñó su máxima actividad, pues sus inclinaciones eran bastante evidentes y se pusieron de manifiesto desde su juventud. Para estos estudios contó con las enseñanzas del vicario general de la Provincia, fray Juan Gómez, español de origen, sujeto aficionado a las matemáticas y que según el padre Pareja "entendía bastantemente esta facultad". También tuvo un fugaz condiscípulo en la persona de fray Pedro de Sandoval, quien abandonó pronto tan abstrusas cuestiones y se dedicó a la teología.[12] Fue en los años que corren de 1613 a 1637 que el padre Rodríguez obtuvo los profundos conocimientos del

[10] AGNM, *Universidad*, vol. 89, f. 245r; PLAZA Y JAEN, 1931, I, p. 231.

[11] En el nombramiento de catedrático de astrología y matemáticas que fray Diego Rodríguez recibió en 1637, la Real y Pontificia Universidad de México le reconocía ambos grados. En el libro de Provisión de cátedras de la universidad que abarca de 1578 a 1687 se menciona a fray Diego como bachiller en artes y teología. Véase AGNM, *Universidad*, vol. 89, pp. 244-247.

[12] AGI, *Guatemala*, 42; PAREJA, 1882-1883, I, pp. 361-362; II, pp. 244-245. Fray Juan Gómez fue un personaje central en la vida de la orden mercedaria novohispana del siglo XVII. Nació en 1583. En 1619 se le nombró vicario general de la provincia "de Nueva España, Guatemala e Isla Española". Fue catedrático de Prima de teología y regente de estudios en el Colegio de Alcalá de Henares. Era un excelente matemático y astrónomo. Su severidad y la energía con que intentó solucionar las pugnas internas de la orden novohispana le hicieron aspirar a un obispado de Indias. Sus querellas con el grupo de mercedarios criollos, que veremos más adelante, impidieron que esas aspiraciones se realizaran.

mundo de la matemática, la astronomía, la técnica y las ciencias herméticas que vemos aparecer en sus voluminosos escritos.

Sin embargo la vida intelectual de fray Diego se vio a veces necesariamente interrumpida por sus obligaciones dentro de la comunidad mercedaria. Primeramente fue nombrado "predicador" de la orden, labor en la que, a pesar de ser un reposado hombre de ciencia, se desempeñó "con grandísimo aplauso de todos los que le oyeron" según nos asegura su primer biógrafo.[13] Posteriormente, en el segundo capítulo celebrado por la Merced el 2 de febrero de 1623, fue elegido comendador del convento de la Veracruz, puesto en el que permanecería hasta 1627. Este último era un cargo difícil y con múltiples responsabilidades, ya que debía manejar los aspectos financieros y todos los asuntos tanto internos como externos del convento que se le había encomendado. Debía vigilar la vida religiosa de los frailes y supervisar que cumplieran fielmente sus obligaciones, así como asistirlos en caso de enfermedad. Era también su deber llevar el libro de difuntos, cuidar de los ornamentos, reliquias y accesorios de la Iglesia, así como adquirir la indumentaria de los monjes y preocuparse del abasto del convento. El atareado cargo duraba tres años, era confirmado por el vicario y había reelección. El comendador debía rendir un informe preciso al visitador provincial y estaba obligado a dar cuenta de los faltantes en los inventarios de bienes o en la caja. Un mal manejo de los recursos comunales podía conducir a la suspensión y deposición del cargo.[14] Aunque fray Diego no tuvo ningún problema en ser confirmado por el vicario, que no era otro que su antiguo maestro de matemáticas fray Juan Gómez, y pasó tranquilamente los tres primeros años de su cargo, para 1627 los aires políticos dentro de la orden habían cambiado y el ambiente estaba seriamente deteriorado por efecto de las rivalidades existentes entre el grupo de los criollos y el de los peninsulares que se disputaban el poder. Ello explica que por entonces las relaciones entre alumno y

[13] PAREJA, 1882-1883, II, p. 243.
[14] *Regula*, 1743, pp. 125, 193, 220ss y 233.

maestro no fueran ni remotamente cordiales, de tal forma que en 1627 el padre Gómez, a la sazón visitador, entrara en serias dificultades con fray Diego al que acusaba de peculado y malversación de fondos.[15] Las constituciones le daban gran poder al visitador[16] y con cierta facilidad se caía en los abusos, sobre todo en un momento en que la pugna entre esos dos grupos dentro de la orden se había agravado notablemente, y siendo el padre Rodríguez un defensor de los derechos de los criollos, no pudo menos de ser severa e injustamente tratado. Fue depuesto del cargo, encarcelado y castigado, y de tal forma pesó este hecho en su carrera futura que todavía catorce años más tarde, en 1641, le fue rechazada la solicitud para optar al grado de maestro que dirigió al capítulo provincial que se reunió ese año. Ni el precedente de ser ya por entonces catedrático de la universidad impidió que se vetase su demanda.[17] A pesar de esto, dicho capítulo se sintió obligado a hacer un elogio de nuestro matemático, recomendando que se diese entrada a su petición en el siguiente definitorio, y reconoció además que los electores ahí presentes se veían obligados a no aceptarla debido a que las reglas les impedían pasar por alto cualquier acusación de conducta indebida, por antigua e infundada que fuese, como era la presente. Pero las cosas no eran fáciles, pues con todo y este voto de confianza que parecía allanar las dificultades, tampoco el siguiente capítulo del año de 1644 pudo conceder lo pedido dada la gravedad de los cargos en contra de nuestro mercedario. Sólo hasta 1664, o sea, a 37 años de los hechos y después de que el vicario fray Jacinto de Palma hubo revisado el caso y emitido un dictamen absolutorio, exonerando a fray Diego de todo tipo de cargos y restituyéndolo "a sus honores", le fue aceptada y aprobada su petición.[18]

[15] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 447-451; II, p. 243.

[16] *Regula*, 1743, p. 183. Véase en particular Dist. 7, cap. 9, Núms. 9-10-11. Fray Juan Gómez fue visitador de 1615 a 1627.

[17] La solicitud del padre Rodríguez se fincaba en que siendo catedrático de matemáticas y astrología en la universidad, podía optar al grado de "Presentado" y de "Maestro". Véase: *Regula*, 1743, pp. 143ss, y en particular el cap. VI, 3.

[18] PAREJA, 1882-1883, II, pp. 248-249. Pareja reproduce literalmente

EL CONVENTO

Este largo y penoso incidente nos permitirá acercarnos a la vida conventual de nuestro matemático y adentrarnos en los avatares políticos en los que la Merced se vio envuelta apenas instalada en la Nueva España. Dichos sucesos forman el marco dentro del que transcurrieron cincuenta y cinco años de la vida de fray Diego y son en muchos aspectos obligados puntos de referencia de su actividad científica.

La vida de la orden en el siglo XVII distó mucho de ser tranquila. De hecho, las dificultades empezaron en el momento mismo en que se decidió la fundación en estas tierras. Desde 1535, con don Antonio de Mendoza, se habían iniciado las gestiones para el establecimiento de la orden, aunque éstas no rindieron entonces ningún fruto. En 1546 y 1565 se repitieron las tentativas ante la corte de Madrid; en este último año se expidieron unas reales cédulas en que se ordenaba a la audiencia de la Nueva España diera su parecer sobre la conveniencia de una fundación mercedaria en la Nueva España. El 10 de febrero de 1568 la audiencia rindió un informe negativo en el cual expresaba que no era necesaria una nueva fundación ya que con las tres órdenes existentes bastaba.[19] Veintiún años más tarde los mercedarios encabezados por fray Mateo García renovaron los esfuerzos para establecerse en México. Iniciaron la ofensiva enviando de Guatemala algunos estudiantes mercedarios a estudiar artes y teología en la universidad novohispana; esto les permitiría poner colegio y casa de estudiantes o sea, establecerse prácticamente en estos lugares. El hecho suscitó la oposición enérgica e inmediata, primero del virrey Villamarrique y después de don Luis de Velasco, quienes se negaron terminantemente a concederles licencia para fundar residencia, de no mediar orden

---

la cláusula aprobatoria del libro de actas de la provincia mercedaria, que está perdido.

[19] AGI, *México*, 68.

expresa del rey. También la audiencia se mostró desfavorable frente a la perspectiva de una nueva fundación religiosa. En realidad el momento era inadecuado para introducir una nueva comunidad en la capital del virreinato, ya que la excesiva proliferación de los conventos era considerada en esos años como poco aconsejable. A finales de 1591 el fiscal de la audiencia, Marcos Guerrero, pintaba un cuadro sombrío del número de religiosos existentes en México y sus desastrosos efectos para la vida económica de la colonia.[20] Por esos mismos años un agudo observador de la realidad novohispana señalaba el hecho de que las órdenes religiosas habían logrado adueñarse de multitud de casas y haciendas y que, de seguir esa tendencia, pronto gran parte de la Nueva España sería suya.[21] A pesar de estos argumentos la tenacidad de los frailes pudo más, ya que no obstante los fuertes vientos adversos, lograron obtener las licencias necesarias para establecerse. El 11 de enero de 1592, apenas dos meses después del dictamen desfavorable del fiscal, obtuvieron una real cédula que ordenaba a las autoridades de la colonia apoyasen la fundación, misma que fue confirmada el 31 de enero de ese año.[22]

Para 1594 había quedado definitivamente erigida la provincia con su colegio,[23] y tres años más tarde, por real cédula firmada en San Lorenzo el 23 de agosto de 1597, les fue concedida una limosna de mil pesos de las cajas reales, destinados a la construcción del convento que la orden edificaba en la ciudad de México.[24] Desde este momento la actitud gubernamental hacia la orden cambió notablemente ya que en las tres décadas siguientes fue favorecida en forma casi ininterrumpida con donaciones hechas por los virreyes, quienes de esta manera se hacían eco de las proclividades mercedarias de Felipe III; aparte de que empezaba a resultar evidente el beneficio social realizado por dicha comunidad,

[20] PÉREZ, 1923, I, pp. 119-122.
[21] GÓMEZ DE CERVANTES, 1944, pp. 183-184.
[22] PÉREZ, 1923, I, pp. 122-124.
[23] ALDANA, 1953, pp. 62-63.
[24] ALDANA, 1953, p. 66.

lo que justificaba las donaciones realizadas.[25]

A fines del siglo la Merced contaba con unos cuarenta religiosos profesos reclutados exclusivamente entre los criollos, hijos o nietos de conquistadores o colonizadores,[26] a los que se vinieron a sumar un nutrido grupo de frailes llegados de España, origen y raíz de las violentas pugnas que aquejaron a la orden en el primer tercio del siglo XVII.[27]

Si algo se pone de manifiesto al recorrer la historia de la orden en estos primeros decenios es la indudable habilidad política y financiera de los superiores provinciales que la condujeron. Con gran tesón no carente de tacto diplomático y tras largas negociaciones lograron en 1616 separarse de la provincia de Guatemala y erigir la propia, a la que dieron el nombre que llevaría en lo sucesivo, o sea de la Visitación de Nuestra Señora.[28] Con igual energía, aunque con menos suerte, emprendieron algunos pleitos contra los carmelitas, que versaban sobre asuntos de jurisdicción y precedencia en las ceremonias religiosas y procesiones, muy del gusto de la época.

Pero donde más resalta esta aguda y clara inteligencia de los problemas de afianzamiento de la recién fundada orden es en la sucesión de conventos que lograron establecer en la Nueva España en el primer tercio del siglo XVII. Iniciaron la serie con los de Oaxaca y Puebla, fundados entre 1598 y 1601, que eran paso obligado para los frailes que venían de Guatemala; y en rápida sucesión se siguieron en 1607 el de Tacuba, cercano de una legua a la ciudad de México y lugar de descanso y "diversión lícita" de los religiosos, y el de Coli-

[25] PÉREZ, 1923, I, pp. 128-129.

[26] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 154, 189-190; ALDANA, 1953, p. 60.

[27] PÉREZ, 1923, I, pp. 130-132; II, pp. 37ss; PAREJA, 1882-1883, I, p. 238. En 1594 pasaron a México nueve mercedarios españoles y entre 1599 y 1600 pasaron tres más. En 1597 fracasó una tentativa de enviar otros doce desde España. En junio de 1602 pasaron a América doce mercedarios que debían repartirse entre México y Guatemala. En 1605 pasaron otros dos.

[28] AGI, *México*, 225. "Información de los Mercedarios de México" (1604); BNM, Signatura: 2.715, pp. 1-15. "División de la provincia de México de la de Guatemala y su erección en Provincia separada con noticia de los Conventos fundados en ella" (1618).

ma. En 1613 fundaron los de Veracruz y Atlixco,[29] de tal forma que en el año en que fray Diego profesaba la orden de la Merced poseía siete conventos bien ubicados dentro del vasto territorio del virreinato. La década siguiente vio aparecer nuevas fundaciones en San Luis Potosí y Guadalajara así como el célebre convento de Belem, extramuros de México junto al acueducto de Chapultepec.

La estrategia de las fundaciones tenía como norma elegir aquellos lugares donde existiera población española de buenos recursos a efecto de garantizarle al convento la seguridad económica proveniente de capellanías y donaciones.[30] Con gran prudencia se abstuvieron de erigir conventos en pueblos de indios donde las limosnas eran acaparadas por el párroco o en lugares que no les garantizaran ingresos suficientes. Estas ideas directrices y lo tardío del establecimiento de la orden impidieron que en la Nueva España los mercedarios se dedicasen a labores misionales[31] similares a las que con buenos resultados estaban realizando en otras regiones de América. Lo que no quiere decir que ese aspecto de la vida religiosa les fuera ajeno.[32] Lo que sí es un hecho es que, por lo que al siglo XVII se refiere, lograron encauzar sus intereses hacia las actividades intelectuales logrando inclusive ser un núcleo activo de estudios científicos no siempre del todo ortodoxos . Ello explica asimismo la riqueza y opulencia de sus construcciones, tan alejadas de las ideas de austeridad con que la orden había querido establecerse en la Nueva España.[33] Dichas obras arquitectónicas ocuparon un lugar

[29] AGI, *Indiferente General*, 2873. Real cédula del 10 de septiembre de 1612.

[30] AGI, *Santo Domingo*, 17. Sin embargo cuando la orden intentó fundar convento en Guanajuato, "lugar de muchos vecinos españoles", se topó con la oposición de los curas beneficiados quienes lograron impedir que se establecieran.

[31] AGI, *Santo Domingo*, 17.

[32] Algunos mercedarios fueron buenos conocedores de lenguas indígenas, sobre todo del náhuatl. Incluso algunos dejaron diversos "artes" o vocabularios.

[33] AGI, *Indiferente General*, 2869, vol. 5, f. 115. Real cédula del 23 de noviembre de 1597. Al autorizar la fundación de los conventos de Oaxaca y Puebla el rey exigía que fueran edificados "con moderación y sin que

destacado dentro de las edificaciones de su especie erigidas en la Nueva España durante el siglo XVII, en particular ese gran monasterio de la ciudad de México cuyo bello claustro ha sobrevivido hasta nuestros días. El convento primitivo había logrado trasladarse en 1601 de unas viejas casonas del barrio de San Lázaro, que habían servido de alojamiento a los primeros frailes, a otras construcciones situadas junto a la Acequia Real y que todavía existían a finales del siglo XVIII.[34] Éste fue el noviciado y convento de los mercedarios que profesaron en la primera mitad del siglo XVII, entre los que se encuentra fray Diego. En la parte alta estaban las celdas y en la baja el refectorio y la sala de lectura de cátedras. Era un amplio convento que tenía capacidad para alojar un buen número de religiosos, y que llamaba la atención de los viajeros por ser uno de los mejores que existían en la ciudad a principios del siglo.[35] Sin embargo la orden crecía y se hizo imperativo construir un nuevo convento e iglesia. El capítulo provincial de 1635 discutió y aprobó los planes de edificación propuestos por el emprendedor maestro fray Juan de Herrera, comendador de la orden. Se con-

---

el edificio de ellos haya superfluidad''. Sobre la riqueza de los conventos mercedarios de Puebla y Veracruz hacia 1625, véase GAGE, 1947, p. 58. En 1621 el rey solicitaba informes acerca del estado económico de los principales conventos de la Provincia. Véase BNM, Signatura: 2.715, pp. 16-26. ''Real cédula para que el Virrey de México informase de la pobreza de los conventos de los Mercedarios de México, Los Angeles, Guajaca, Veracruz y Valle de Atrisco, para la limosna de pan y vino''. (21 de diciembre de 1621).

[34] ALDANA, 1953, pp. 68-69. Fue el virrey Conde de Monterrey, protector de los mercedarios, quien en 1602 puso la primera piedra del templo y convento. La primitiva iglesia (que en el siglo XVIII se denominó Capilla de Santa Ifigenia), fue en la que fray Diego Rodríguez profesó. Aldana dice que ''no era sumptuosa'', aunque ''tenía un hermoso choro de bóveda aunque bajo'' donde los religiosos celebraban el Oficio Divino. Con la aprobación tácita del virrey cerraron la calle, lo que era un acto arbitrario. Así pudieron integrar al convento con la iglesia. Ahí edificaron inicialmente ''un claustro con sus pilares de ladrillo'' que se amplió posteriormente a expensas de las casas vecinas que los mercedarios adquirieron.

[35] VÁZQUEZ DE ESPINOZA, 1944, p. 123.

sultó a todos los maestros del arte de la arquitectura, incluidos los miembros de la orden afectos a dichos menesteres, tales como fray Diego Rodríguez, y después de calcular el costo le fijaron como valor la nada pequeña suma de cien mil pesos. Con indudables dotes de convencimiento los mercedarios formaron un patronato de cien devotos de la orden que aportasen mil pesos cada uno. El virrey Cerralvo inició la lista que llegó a comprender los más distinguidos "caballeros y personas de mayor suposición y mejores caudales de este reino". En 1634 se iniciaron las obras que duraron veinte años y en las que un grave y persistente problema fue el de los cimientos, que hubieron de hacerse profundos y muy sólidos debido a la naturaleza acuosa del subsuelo.[36] El 31 de agosto de 1654 fue dedicada la iglesia con grandes y solemnes celebraciones a las que asistieron el virrey, la audiencia, el deán y cabildo, prelados y todas las órdenes. Hubo procesiones que circularon acompañadas de música por las calles engalanadas de tapices que colgaban de balcones y ventanas. Los mercedarios construyeron además seis hermosos altares a lo largo del camino seguido por los fieles quienes se detenían en cada uno de ellos.[37] En esa fiesta barroca que duró diez días no faltaron ni fuegos de artificio, ni mascaradas, ni conciertos musicales. El virrey se apresuró a informar al rey acerca de estos solemnes regocijos así como de la conclusión de las obras y de los fondos complementarios que hubo que destinar para ello, ya que el presupuesto original había resultado insuficiente, a todo lo cual Felipe IV contestó elogiando su labor.[38]

La iglesia era una impresionante construcción de tres naves que causó la admiración de Gemelli Carreri a finales del siglo por la riqueza de sus altares y su artesonado dorado.[39] Su claustro aún llama nuestra atención por su calidad

[36] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 522 ss.

[37] GUIJO, 1953, I, p. 258.

[38] AGNM, *Reales Cédulas Originales*, vol. 5, exp. 103, f. 2. "Respuesta al virrey Duque de Albuquerque y gracias por haber acabado la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced de aquella ciudad" (17 de noviembre de 1655).

[39] GEMELLI CARRERI, 1955, I, p. 93.

arquitectónica. Poseía un suntuoso refectorio labrado y adornado de bellas pinturas del que poseemos una detallada descripción,[40] claro ejemplo de la opulencia alcanzada por la orden. La rica biblioteca era también una muestra de ello ya que los mercedarios se preocuparon, desde los primeros años de su instalación en la Nueva España, de formar una buena colección de obras.[41] En el convento situado junto a la Acequia Real acondicionaron una amplia estancia con tal fin, pero para el nuevo convento se preocuparon de construir una gran sala que se estrenó en 1665 y que estaba ornada con pinturas que representaban a los más distinguidos mercedarios novohispanos que hubiesen brillado en las cátedras universitarias o en la república literaria.[42] Los estanteros de nogal ricamente tallados contuvieron uno de los más nutridos acervos bibliográficos de la colonia que a mediados del siglo XVIII provocarían la admiración de un eru-

[40] PAREJA, 1882-1883, I, p. 510-512. Ésta es su descripción: "Un refectorio hermosísimo y labrado a toda costa, que tiene de largo 37 varas con muy abundante luz que le entra por ocho ventanas grandes, cuatro de cada lado, y en la testera de él está un cuadro que la llena toda, guarnecido de un marco todo labrado y dorado, y su pintura fue de todo primor del arte, es en lienzo Cristo Señor Nuestro, niño, sentado a la mesa comiendo con sus Padres Santísimos, María Nuestra Señora y Señor San José, a quienes están sirviendo los ángeles y encima está pintada la Santísima Trinidad echando la bendición a tan sagrada mesa; y en los dos cuadros colaterales están de pincel y cuerpo grandes, los dos mejores Juanes que ha tenido el cielo y la tierra que son el Bautista y el Evangelista. . . Por el lado del sur tiene nicho grande en medio, en que entra una cátedra hermosísima que para este efecto se labró de caoba de la Habana, que cada tablón costó 25 pesos, y es de cinco varas y media de alto y dos varas y media de ancho, que se compone de muchos tableros, en cada uno labrado un atributo de la Virgen Nuestra Señora, y entre ellos, molduras, motivos y carteles labrados de todo primor y sobre el asiento nace, del espaldar hasta arriba, la cubierta de una concha acanalada labrada de la misma madera, que remata en un tabernáculo pequeño en que está una imagen de talla de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, y en medio del espaldar, desde donde empieza la concha tiene grabados de oro las palabras del Salmo 106: *in catera seniorum laudent eam*. Toda ella costó más de seiscientos pesos".

[41] OSORIO ROMERO, 1986, p. 176.

[42] PAREJA, 1882-1883, II, p. 220.

dito bibliófilo.[43] En efecto, con el paso del tiempo la biblioteca se enriqueció notablemente ya que incorporó a su acervo original no sólo los libros adquiridos por el bibliotecario (quien gozaba de un buen presupuesto) sino también los libros de los mercedarios que morían y que habían logrado formar en sus celdas una biblioteca para su uso privado, cosa permitida por las constituciones. Ahí fueron a parar los manuscritos de fray Diego que han llegado hasta nosotros tras de sufrir varias peripecias y de estar muchas veces al borde de perderse. También esa biblioteca heredó sus muchos libros personales, desde los tratados científicos hasta las obras clásicas de la literatura así como los manuscritos científicos heterodoxos que tanto procuró mantener ocultos de la mirada inquisitorial y que por este motivo encuadernaba a continuación de libros no prohibidos, cuya portada los ponía al abrigo de toda sospecha.

Fray Diego pasó la mayor parte de su vida en el antiguo convento de la Acequia Real. Ahí ocupó una de las veintiocho celdas que se construyeron después de que la orden adquirió las casas vecinas y cerró la calle. Fueron edificadas sobre la iglesia ya que atinadamente se pensó que la bóveda de cañón era lo suficientemente sólida como para soportar ese peso. Corrían en dos bandas de catorce celdas cada una y estaban orientadas en dirección oriente-poniente ya que iban desde la Acequia Real hasta la calle posterior al convento.[44] Es interesante aludir a este pormenor ya que fray Diego ocupó una de las celdas cuya ventana miraba hacia el noroeste, lo que le permitió construirse un reloj de sol para poder así practicar sus mediciones astronómicas desde su celda, que más bien parecía un observatorio.[45]

El viejo convento de la Merced sufrió mucho con las inundaciones inusitadamente violentas que azotaron la capital virreinal en la primera mitad del siglo XVII. Aunque su ubicación no lo hacía particularmente vulnerable a la crecida de las aguas, la gran inundación de 1629 lo castigó dura-

[43] EGUIARA Y EGUREN, 1944, p. 119.
[44] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 217, 311, 337.
[45] TRABULSE, 1985b, p. 81.

mente. Los frailes construyeron en varias ocasiones terraplenes y empedrados para poder entrar y salir del convento apenas las aguas hubieran bajado un poco. La gran fiesta que intentaron hacer en 1630 para conmemorar a su santo patrono Pedro Nolasco se vio impedida por ese "diluvio grande con que se inundó esta ciudad", de tal forma que el festejo se pospuso hasta 1633 y aún entonces hubieron de construir nuevos y fuertes terraplenes y muros que impidieran el paso de las aguas. Por compensación las fiestas resultaron muy lucidas. Hubo las obligadas ceremonias religiosas, se corrieron toros, hubo varios certámenes poéticos, así como comedias y demás "sainetes del pueblo".

La sólida base económica lograda por la orden mercedaria en el siglo XVII pone de relieve la sagacidad de sus dirigentes y lo atinado de su política de fundaciones. Ello fue también el origen de las pugnas internas de la comunidad y de uno de los sucesos menos edificantes de su historia. Varios fueron los elementos que contribuyeron a la bonanza financiera de la orden. En los inicios de su vida en estas tierras disfrutó de donaciones reales y sustanciosos donativos de bienhechores. Hacia 1609, o sea apenas quince años después de establecidos, los mercedarios adquirieron unas minas de plata en la región de Zacualpan que les resultaron altamente reditables. Las obras de construcción del viejo convento de la Acequia Real, realizadas entre 1609 y 1611 bajo ese hábil administrador y empresario que fue fray Luis de Cisneros, fueron posibles gracias a que la rentabilidad de sus minas en esos dos años fue particularmente alta ya que ingresaron a las cajas del convento 61 356 pesos provenientes únicamente de ellas. Aunque durante los tres decenios siguientes las utilidades tendieron a descender, para 1688 la explotación nuevamente arrojó buenos resultados pese a que las minas se habían anegado parcialmente. Por esos mismos años la orden consideró más provechoso arrendar sus minas a particulares. Otros reales mineros que los mercedarios explotaban en Taxco siguieron un destino similar.[46] El descenso en los

[46] Pareja, 1882-1883, i, pp. 337-338, 377; ii, p. 153.

ingresos provenientes de sus minas fue eficazmente compensado con otras empresas que, aunque menos redituables, resultaban más seguras y constantes. Una donación los hizo propietarios de una cantera de piedra de tezontle, "colorada y muy ligera", situada en el poblado de Santa Marta a unas cuatro leguas de México, y una merced virreinal de indios de repartimiento les permitió algunas sumas adicionales. A principios del siglo XVII aparecen como propietarios de una hacienda llamada Huesuchil, situada a unas seis leguas de la capital, que también les proporcionaba buenos ingresos.[47]

Pero fue el renglón de las donaciones, capellanías, legados y testamentos el que mejores entradas produjo a la orden. Era frecuente que acaudalados benefactores devotos de la Merced hicieran fuertes donativos destinados a un fin determinado.[48] Asimismo era bastante común que los frailes criollos, hijos de algún rico comerciante peninsular, recibiesen cuantiosas herencias al morir su padre y estaba establecido por las constituciones de la orden que dichos caudales pasaran íntegros a ser patrimonio de la orden. Fue uno de estos legados testamentarios el que originó el sonado pleito entre el visitador peninsular fray Juan Gómez y el sector criollo de la Merced, entre los que se encontraba fray Diego, quien, como ya vimos, sufrió las represalias de su antiguo maestro de matemáticas.

El conflicto

Uno de los más animados capítulos de la historia de la Merced lo forma la larga secuencia de sus disensiones internas. Aunque prácticamente todas las órdenes establecidas en la Nueva España poseen un registro historial secreto constituido por las negras páginas de las querellas domésticas, en algunas de las cuales la intensidad de las

[47] AGI, *Santo Domingo*, 17.
[48] Guijo, 1953, II, p. 148.

disputas contrasta notablemente con el recogimiento del claustro,[49] fue probablemente la orden mercedaria la que gozó en el siglo XVII del triste honor de ser la que más pleitos abrigó en su seno. Los motivos de dichas pugnas son comunes y pedestres, aunque sus efectos no lo sean tanto. Fueron debidas en su mayoría a la confrontación entre españoles y criollos por razones bien concretas en lo referente a la forma de conducir la orden y manejar sus cuantiosos bienes; eran pleitos de poder a menudo provocados por motivos económicos.

Separada de la de Guatemala y autónoma, la provincia de la Visitación convocó a su primer capítulo provincial, que se celebró el 16 de mayo de 1620 en el convento de México. A él asistieron, entre otros, fray Diego, su maestro de matemáticas a la sazón vicario de la orden, y los padres comendadores de las siete casas que los mercedarios tenían ya establecidas en el virreinato. La reunión debía elegir prelado de la Provincia y de acuerdo con la votación el cargo recayó en fray Antonio Gutiérrez, mercedario criollo. Además, se eligieron definidores y comendadores, todo ello dentro de los preceptos establecidos por las constituciones y apegados a ellas. Pero no habían transcurrido ni dos años de este capítulo cuando el vicario fray Juan Gómez, apoyado en las mismas constituciones y apelando al derecho canónico, anuló la votación a favor de Gutiérrez, a quien depuso de su cargo, y declaró no válidas las designaciones de definidores de Provincia. La elección de los comendadores no fue nulificada. En lugar de Gutiérrez, el vicario nombró provincial a fray Cristóbal de Cervantes, también criollo, maestro universitario y amigo de fray Diego. La revocación de las disposiciones emanadas de ese primer capítulo fue uno de los orígenes de las pugnas internas que afectarían en lo sucesivo a la orden. Setenta años más tarde el padre Pareja todavía se lamentaba de las funestas consecuencias que trajo consigo: "Desgracia fue de esta provincia —nos dice— empezar a cojear en sus capítulos antes de saber andar".[50] Y, efec-

[49] ISRAEL, 1975, pp. 103-109.
[50] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 388ss, 416.

tivamente, la querella no se hizo esperar: fray Antonio Gutiérrez puso pleito al vicario,[51] quien aliado por entonces con Cervantes se defendió convocando a un nuevo capítulo que se celebró el 30 de enero de 1623 y que eligió como provincial a este último y como comendador a fray Diego Rodríguez. De esta manera quedaba sancionada la designación anterior realizada por Gómez y anulada canónicamente la elección hecha por el primer capítulo.[52] Una denuncia hecha en esos meses ante la Inquisición acusaba a fray Diego del delito de levantar, a petición de algunos correligionarios suyos, figuras astrológicas para determinar quién saldría vencedor en este litigio entre el vicario y el provincial destituido.[53] Pronto, sin embargo, la concordia entre Gómez y Cervantes se vio rota por un nuevo pleito de mayores alcances que el anterior. Pocos meses después de la elección del provincial la orden recibió una fuerte suma por concepto de una testamentaría a favor de dos miembros de la orden, criollos de Guanajuato e hijos de un rico minero español de la región. Cervantes insistió en que esos fondos se destinasen a las mejoras materiales que requería el Convento grande de México pero el vicario Gómez se opuso a ello y determinó que se remitiesen a España. Esto provocó la "quiebra de paz" entre ellos; las facciones criolla y española se configuraron rápidamente encendiéndose, como dice Pareja, "un fuego voraz de enemistades entre las dos". La querella arrastró consigo inclusive a los mercedarios de otros conventos del virreinato, de tal forma que en pocos meses la orden se encontraba en plena efervescencia. El vicario, con su habitual forma de proceder y apoyado en las amplias prerrogativas que le daban las constituciones,[54] le formó causa criminal a

[51] AGNM, *Inquisición*, vol. 335, f. 369v.

[52] Pareja, 1882-1883, i, p. 417.

[53] AGNM, *Inquisición*, vol. 335, f. 369 r.

[54] *Regula*, Dist. 9, cap. 9. Aquí se enumeran los amplios poderes del vicario mercedario en las provincias de América. En él recaía la aprobación de la elección del provincial. Podía anular un capítulo y convocar a nuevas elecciones y estaba facultado para deponer al provincial cuando la gravedad de la falta lo ameritase, quedando únicamente a su juicio esta decisión.

Cervantes, contra quien se expidió un fulminante auto de formal prisión. El provincial amenazado huyó del convento, lo que hizo que el irascible Gómez pidiera la ayuda del no menos atrabiliario virrey marqués de Gelves, a la sazón su amigo, el cual ordenó detener al prófugo y enviarlo a una de las celdas de castigo del convento, de donde no podría salir en seis meses, que era el tiempo que se requería para seguirle una causa por desobediencia e insubordinación. Esto ocurría en julio de 1623. Pocos meses más tarde se dictó sentencia contra Cervantes: se le privaba y destituía del provincialato, se le expulsaba de la orden y se le desterraba a Filipinas. De inmediato debía salir custodiado por un piquete de soldados al puerto de Acapulco, para ser embarcado tan pronto se pudiera, y "como se hace —dice amargamente Pareja— con los gravemente facinerosos de este reino". La magnitud de la sentencia nos hace ver hasta qué punto la pugna había calado hondo. El criollo Pareja, al narrar el suceso, pierde su ecuanimidad y ponderación; acusa a Gómez de haber actuado en forma "criminal" y de haber dictado una sentencia "grave y horrorosa" totalmente carente de proporción respecto del presunto desacato cometido por el provincial contra lo que él llama su "despótico gobierno". Sus argumentos, rebosantes de indignación, reflejaban la opinión de los criollos de la orden entre los que se encontraba fray Diego. Todos ellos apoyaban la actitud resuelta de Cervantes, quien luchaba por que el dinero del legado testamentario "no se perdiese" para la comunidad mercedaria novohispana y censuraban acremente el que Gómez no hubiese dado cabida a apelaciones[55] y hubiese actuado arbitrariamente recurriendo al virrey. Su indignación verbal corrió paralela a su actuación. Ante los ojos atónitos de la población la mayoría de los mercedarios criollos entre los que estaba nuestro sosegado matemático abandonaron el convento provocando la virreinal ira. Su actitud era de franca y abierta rebeldía ya que ni por el despacho de reales provisiones aceptaron retornar

[55] Entre las diversas apelaciones a favor de Cervantes estaba la de la universidad, la cual abogó porque a dicho "doctor y maestro suyo" y "catedrático de su escuela tan docto", se le tratase en forma justa. Ni el virrey ni el vicario aceptaron esta petición.

a su convento mientras no se le levantase la sentencia a su provincial. Las consecuencias para la orden hubiesen sido irreparables, dada la intransigencia y hostilidad imperante, de no ser por un suceso que provocó un cambio radical de la situación.

En fiel cumplimiento de la sentencia dictada en su contra, Cervantes fue sacado con grilletes de su prisión conventual el día 12 de enero de 1624 para ser conducido con escolta de seis guardias a Acapulco. El estupor y la indignación de los mercedarios llegó a su límite cuando contemplaron a su legítimo provincial en situación deplorable, humillado ante la vista de todos, recorrer el trayecto que iba del convento a las afueras de la ciudad. Considerando que las afrentas habían sido llevadas demasiado lejos y que ningún tipo de razonamiento que pudiese disminuir las diferencias tendría cabida, realizaron una acción sin precedentes y de inusitada osadía y arrojo.

Tres días después de ser llevado Cervantes camino de Acapulco, estalló el violento tumulto que tantas veces ha sido narrado, y en el cual la autoridad virreinal sufrió un serio menoscabo. Como es bien sabido, el colérico virrey había entrado en abierta confrontación con el no menos irascible arzobispo don Juan Pérez de la Serna, quien, al sentirse ultrajado, reaccionó en forma destemplada lanzando una suspensión *a divinis* sobre la sufrida capital, hecho que provocó que la población airada se amotinase contra el gobierno secular exigiendo la vida de Gelves, el cual logró salvarse corriendo disfrazado a refugiarse en el convento de San Francisco.[56] Ignoramos en qué medida los descarriados mercedarios criollos atizaron el fuego de la rebelión en su propio beneficio, hecho que no cabe descontar de antemano,[57] pero lo que sí sabemos es que viendo la autoridad virreinal claramente nulificada, el desorden administrativo imperante y, en consecuencia, algo remota la posibilidad de sanciones, emprendieron el camino de Acapulco en busca de su prelado, "para ampararlo en semejante trabajo", dice disimuladamente el cronista Pareja, aunque en realidad lo que hicie-

[56] ISRAEL, 1975, pp. 147-160.
[57] ISRAEL, 1975, p. 145.

ron fue arrebatárselo a los guardias que lo custodiaban, quienes lo entregaron sin resistencia alguna pues no desconocían los sucesos de la capital, para llevarlo de regreso a su convento, con honores y hábito, ante la mirada azorada del vicario. De inmediato y aprovechando que la caótica situación persistía, apelaron a la real audiencia, la cual había asumido las riendas del gobierno en ausencia del virrey, y en pocos días lograron que concediese un amparo a favor del aguerrido provincial destituido, de tal forma que cuando el empecinado vicario intentó proceder de nueva cuenta en su contra se vio imposibilitado de hacerlo, carente como estaba del virreinal apoyo y teniendo que enfrentarse con una disposición expresa de la audiencia. Además, y como si esto no hubiese sido suficiente, tenía en su contra a la gran mayoría de la comunidad mercedaria, la cual, si ya había una vez "sacado la cara en defensa de su provincial" y no había temido afrontar los riesgos de su desusado actuar, bien podría ahora enfrentarse abiertamente y sin temor al vicario. Una sesuda comparación hace el historiador Pareja cuando afirma que la actuación de los religiosos con su padre superior fray Juan Gómez bien podía ser similar a la que "la plebe de la ciudad hizo con su virrey" el marqués de Gelves; y es que, efectivamente, el motín disminuyó ambas autoridades en forma perceptible. A pesar de ello, el vicario acudió a las últimas prerrogativas que las constituciones le concedían y, solo y aislado como se encontraba a pesar del puñado de mercedarios españoles que lo apoyaban, nombró como nuevo provincial a su secretario particular y como comendador de la orden a su propio hermano. De esta manera quedó "todo en la celda y (a) disposición del dicho Reverendo Padre Maestro fray Juan Gómez", en tanto no hubiese una disposición del superior general de la orden que rectificara lo dispuesto por aquél.[58] A buscar dicha resolución partió apresuradamente Cervantes para España en abril de 1624, en momentos en que por seguir el virrey oculto resultaba improbable cualquier nueva acción coercitiva en su contra. Además, en los meses siguientes el rey se inclinó a

[58] PAREJA, 1882-1883, I, pp. 420ss.

adoptar actitudes clementes para con los autores del tumulto, concediendo una amnistía general que fue bien aprovechada por los mercedarios —fray Diego entre ellos— que se habían revelado contra su vicario y habían rescatado a su provincial cuando era conducido encadenado al destierro.

El viaje de Cervantes puso de manifiesto hasta qué punto el superior de la orden apoyaba los designios de su vicario fray Juan Gómez en lo referente al destino de los cuantiosos fondos heredados por la orden, pues si bien es cierto que Cervantes fue absuelto, declarándose nulas las disposiciones en su contra, restituyéndole su hábito y puesto y autorizándole a imprimir la sentencia que lo eximía de cargos, el criollo tuvo que ceder, a cambio de ello, el legado testamentario origen de la pugna, que sería destinado a la construcción del convento mercedario de Barcelona, y para el financiamiento de los gastos de canonización de los padres de la orden. Además, el superior anuló los nombramientos hechos por Gómez y comisionó el 18 de mayo de 1625 a fray Alonso Redondo como visitador de la nada tranquila provincia novohispana. Este fraile se embarcó para Veracruz el 27 de junio en compañía de Cervantes y de sus dos acompañantes: fray Gerónimo de Andrada y fray Juan de Herrera.[59] El retorno no hizo sino reavivar el fuego de la discordia que llegó a extremos de violencia notables, ya que tanto la facción criolla como la española abrigaban resentimientos originados por la solución dada por el general, los unos por haber perdido la herencia y los otros por haberse revocado la sentencia del vicario en contra de Cervantes. El malévolo Thomas Gage, quien a menudo se detiene con regodeo en los pleitos de frailes que le tocó contemplar, afirma refiriéndose a esta querella que los mercedarios llegaron a las manos e incluso hicieron brillar cuchillos y navajas para poder así dirimir sus diferencias.[60] Sólo la enérgica intervención del visitador apoyado por el virrey en persona apaciguó un tanto los enconados ánimos que se reavivaron de nueva cuenta, aunque en forma pasajera, en el capítulo celebrado en 1627. Ahí

[59] PÉREZ, 1923, II, p. 46.
[60] GAGE, 1947, pp. 26 ss.

se ratificó la donación testamentaria a favor del superior general y se eligió de nuevo como provincial a Cervantes en un ambiente de hostilidad manifiesta sólo aquietado por la presencia del virrey con guardias en la sala capitular.[61]

Sin embargo, algo ganaron los mercedarios criollos con esta querella. A partir de estas fechas el número de españoles provenientes de la Península disminuyó rápidamente. Los registros señalan que la mayoría de los mercedarios que cruzaron el Atlántico venían como vicarios o visitadores;[62] sólo esporádicamente arribaba una misión de frailes y éstos eran, por lo general, mal recibidos por sus correligionarios, de lo que se seguían las consabidas fricciones en los capítulos, pero este tipo de pugnas tendió a disminuir. Lo que no pudieron evitar los criollos, pese a su superioridad numérica, fueron las represalias que el maltrecho vicario Gómez emprendió contra ellos después de su sonada derrota. Su acusación favorita parece haber sido la de peculado y desfalco. Cuando el pleito con Cervantes estaba en su apogeo inculpó a fray Andrés de Herrera, maestro y catedrático universitario, con dichos delitos; lo castigó severamente con una suspensión de tres años de sus cargos, aparte de otras sanciones. Cervantes, en su viaje a España, lo reivindicó y defendió ante el superior general, quien declaró nulo el proceder del vicario y restituyó a fray Andrés en sus honores y cargos. Con menos suerte corrió fray Diego, quien, como ya vimos, no logró quitarse de encima la acusación que el mismo personaje le lanzó en 1627 y que tantos sinsabores le produjo.

La salida de este vicario[63] de la escena novohispana en 1627 dio un respiro a todos los mercedarios, hayan sido criollos o peninsulares, lo que permitió algunos años de tranquilidad aparente. La renuncia de Cervantes en 1630 al provincialato que ocupaba por segunda ocasión hizo que se convocara un nuevo capítulo provincial, el cuarto celebrado en México, el cual, debido a la inundación que padecía la ciudad de México, se realizó en Puebla en 1631. Al parecer en esa ocasión fue electo un peninsular.

[61] GAGE, 1947, p. 142.
[62] PÉREZ, 1923, II, pp. 37-60.
[63] AGI, *Guatemala*, 42.

Nada podemos saber de los periodos de tres años ocupados en lo sucesivo por provinciales españoles (llamados por el criollo Pareja, con evidente aversión, "trienios de hueco"), ya que este cronista ha relegado al olvido, con parcialidad manifiesta, la mayoría de los nombres de dichos mercedarios. Lo que sí conocemos son las pugnas que entre 1639 y 1688 produjo la "alternativa" de tres años de dirección peninsular y tres años de dirección criolla. En medio de todas esas querellas anduvo nuestro matemático. La de 1640 se originó cuando el vicario anuló el reñido capítulo del año anterior que había elegido, en medio de acaloradas disputas, a fray Francisco de Armentia, y había puesto en su lugar a otro fraile. Más sonado fue el conflicto electoral de 1652 entre el recién elegido provincial criollo fray Gerónimo de Andrada y el comendador fray Juan de Irolo, español protegido del virrey, del arzobispo y de "lo más grande del reino", quienes, no obstante sus empeños, vieron frustradas sus tentativas de que resultara electo. Andrada había sido estrecho colaborador de Cervantes, al cual había acompañado en su viaje a España, y era a todas luces un infatigable defensor de los derechos de los "hijos de esta tierra". Si bien se había propuesto —por razones económicas y por deshacerse de algunos de sus correligionarios que le ocasionaban problemas entre los que había algunos españoles— reducir el número de los frailes del convento de México a solamente cuarenta, enviando el resto a otras provincias, se había preocupado, en cambio, en dar el hábito al mayor número posible de criollos con buenas cualidades. Esto, aunado a que había ocupado el puesto de provincial en tres ocasiones, le grangeó la enemistad de las capas peninsulares de la población. Falleció en 1661, cuando ocupaba dicho cargo.[64] En buena medida a él y a fray Juan de Herrera, elegido provincial en 1656, debió fray Diego la protección que requirieron sus dilatadas investigaciones científicas, así como la relativa tranquilidad de que disfrutó entre 1640 y 1668, año de su muerte, para dedicarse a la enseñanza y para reunir en torno suyo a un selecto grupo de hombres de ciencia.

[64] PAREJA, 1882-1883, I, p. 343; II, pp. 10, 191ss; GUIJO, 1953, I, pp. 98, 194, 213.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
AGNM	Archivo General de la Nación, México.
BNM	Biblioteca Nacional, Madrid.

ALDANA, Cristóbal de

1953 *Crónica de la Merced de México*. Introducción y notas de Jorge Gurría Lacroix, México, Publicaciones de la Biblioteca Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México.

ANDRADA, Agustín de

1706 *Panal Místico. Compendio de las grandezas del Celeste, Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced (MS)*. Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sección de Manuscritos.

COLOMBO, Felipe

1676 *Obras Espirituales del Venerable Padre Presentado Fray Juan Falconi del Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos*. Barcelona, Francisco Cornellas.

EGUIARA Y EGUREN, Juan José de

1944 *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*. Nota preliminar por Federico Gómez de Orozco, Versión española anotada, con el estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo. México, Fondo de Cultura Económica.

GAGE, Thomas

1947 *Nueva Relación que contiene los viajes de Tomás Gage a la Nueva España*. México, Ediciones Xóchitl.

GEMELLI CARRERI, Giovanni Francesco

1955 *Viaje a la Nueva España*. México, Libro Mex. Editores, 2 vols.

GÓMEZ DE CERVANTES, Gonzalo

1944 *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*. Prólogo y notas de Alberto María Carreño, México, Antigua Librería de Robredo, de José Porrúa e Hijos.

GUIJO, Gregorio Martín de

1953 *Diario*. México, Editorial Porrúa.

ISRAEL, Jonathan I.

1975 *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610—1670*. Oxford, Oxford University Press.

LANNING, John Tate

1946 *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*. Versión paleográfica, introducción, advertencia y notas por el profesor..., estudio preliminar por el profesor Rafael Heliodoro Valle, México, Imprenta Universitaria.

OSORIO ROMERO, Ignacio

1986 *Historia de las bibliotecas novohispanas*. México, Secretaría de Educación Pública, Dirección de Bibliotecas.

PAREJA, Francisco de

1882-1883 *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España*. México, Imprenta de R. Barbedillo y Cía., 2 vols.

PÉREZ, Pedro Nolasco

1923 *Religiosos de la Merced que pasaron a la América Española (ss. XVI—XVIII)*. Sevilla, Tipografía de la Zarzuela.

PICAZO, Miguel

1752 *Regla y Constituciones del Orden Tercero del Real y Militar de Nuestra Señora de la Merced, Redempción de Cautivos*. México, Vida de Joseph Bernardo de Hogal.

PLAZA Y JAÉN, Cristóbal de la

1931 *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*. Versión paleográfica, prohemio, notas y apéndice por el profesor Nicolás Rangel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.

Regula

1743 *Regula et Constitutiones Sacri, Regalis ac Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede*. Madrid, Ex Officina Conventus Ejusdem Ordinis.

TRABULSE, Elías

1982 *El Círculo Roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*. México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica.

1985a *La ciencia perdida. Fray Diego Rodríguez, un sabio del siglo XVII*. México, Fondo de Cultura Económica.

1985b "Recepción y difusión de la ciencia moderna en México: la obra de Fray Diego Rodríguez (1596—1668)", en *Mundo Científico*, 51 (oct.), pp. 1038—1042.

VÁZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio:

1944 *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*. México, Editorial Patria.

CORTÉS COMO EMPRESARIO ECONÓMICO Y LA MANO DE OBRA ESCLAVA

Charles VERLINDEN
Universidad de Gante

HACE ALGO MÁS DE VEINTE AÑOS, publiqué en *Mélanges* un artículo dedicado a Richard Konetzke, titulado "El genovés Leonardo Lomellini, hombre de negocios del marquesado de Fernando Cortés en México".[1] En el texto me ocupaba, en primer lugar, de un contrato del 26 de marzo de 1542 firmado en Valladolid entre "el muy ylustre señor Don Fernando Cortés, marqués del Valle y Leonardo Lomelin, ginobes, estante enesta villa", mediante el cual Cortés vendía por ocho años, a partir del 1° de enero de 1543, a Lomellini 5 000 arrobas de azúcar por año, procedente de los "ingenios que su señoría tiene al presente e tuviere de aqui adelante durante el dicho tiempo de los dichos ocho annos en la Nueva España".[2] El contrato prueba, como lo demostré en el artículo citado, que el equipo industrial de los ingenios de Cortés estaba ya bastante impulsado, tanto en el de Tuxtla, cerca de Veracruz, como en el de Tlaltenango, cerca de Cuernavaca.[3]

Según F. Chevalier, en 1549, dos años después de la muerte de Cortés, en el ingenio de Tlaltenango, habría habido unos 60 esclavos negros, hombres y mujeres, además de 120 esclavos indígenas de ambos sexos. Estos últimos habrían si-

[1] VERLINDEN, 1967, IV, pp. 176-184.
[2] AGNM, *Hospital de Jesús*, leg. 270, exp. 8, doc. 86.
[3] CHEVALIER, 1956, p. 106. Véase también GARCÍA MARTÍNEZ, 1969, p. 138.

do reemplazados más tarde (1556) por 150 negros, hombres, mujeres y niños. Las proporciones entre sexos y edades son más claras en Orizaba en 1580: 72 hombres, 44 mujeres, 7 niños, o sea, 123 negros en total.[4]

Un contrato firmado entre Cortés y Lomellini el 11 de mayo de 1542 versa sobre el tráfico de negros destinado a procurar esta mano de obra.[5] El primer artículo estipula: "Primeramente que el dicho Leonardo Lomelin aya de vender y por la presente vende al dicho señor marqués quinientos negros de las yslas de Cabo Verde, de los quales an de ser los dos tercios de machos y la una tercia parte de hembras que sean de hedad desde quinze años fasta veynte y seys; y aun que sean de un año mas o menos por esto no se desfaga la venta".

Las islas portuguesas de Cabo Verde eran desde entonces un puerto franco donde se cargaban negros con destino a América. La edad que se prevé en el contrato abarca, al parecer, tanto a los hombres como a las mujeres, estas últimas destinadas sin duda alguna al trabajo de la casa y a la reproducción, en tanto que los hombres, en pleno vigor, se adecuaban perfectamente al trabajo de la plantación. Estos esclavos tenían que ser "sanos de dar y de domar conforme a la costumbre", es decir, que iban a ser domesticados como bestias de carga. No podían ser "endemoniados". Tenían que ser entregados en Veracruz a más tardar un año y medio después de la firma del contrato, salvo en caso de fuerza mayor. El que recibía la entrega tenía derecho a quedarse con tres cautivos por cada centenar llegado a su destino.

Se consideraba que el transporte era muy aventurado y las pérdidas posibles en el transcurso del trayecto probablemente elevadas, pues Cortés se compromete a pagar en el plazo de dos meses después de la entrega de "qualesquier pieças", o sea, de cualquier fracción del encargo. El precio era "por cada pieça de las sobredichas setenta y seys ducados de oro de minas de perfecta ley". Esta cantidad es muy baja si se compara con un precio fijado catorce años después

[4] Chevalier, 1956, p. 68.
[5] AGNM, *Hospital de Jesús*, leg. 270, exp. 4.

(1556) para negros de la misma procedencia.[6] Esto sugiere que Lomellini debe haber sido el primero en asumir los riesgos de semejante entrega y que todavía no había calculado el riesgo de la operación. Por otra parte, hemos observado más arriba que, en 1549, el ingenio de Tlaltenango contaba únicamente con 60 negros, hombres y mujeres, y que el resto de la mano de obra esclava todavía era indígena, lo cual indudablemente se explica por la mengua considerable durante el transporte o incluso después de la llegada.

Hay otra estipulación que es aún más reveladora. Lomellini admite que, si no ha entregado los quinientos esclavos en el plazo de un año y medio previsto en el contrato, Cortés podrá adquirirlos en España al precio que sea y a expensas del genovés. Es, pues, evidente que son los inicios de la trata de negros con destino a México porque, unos años más tarde, un mercader experto no hubiera admitido condiciones tan draconianas. En 1524 nos encontramos todavía en una etapa de la trata de negros con destino a México en la que ésta es una prolongación de la que se dirigía a la Península Ibérica desde fines del siglo XV.[7] La situación cambia bruscamente poco después de la fecha del contrato que estamos estudiando hasta el punto que, en 1553, el virrey Luis de Velasco sugiere que se disminuya el número de licencias de importación.[8]

Y es que las "leyes nuevas" promulgadas en Barcelona el 22 de noviembre de 1542, y por tanto ligeramente posteriores a los dos contratos firmados en aquel año por Cortés con Lomellini, prohíben someter aún más a esclavitud a los amerindios. Cortés, quien sin duda estaba bien informado, quiso abastecerse de esclavos negros.

Silvio Zavala, en su obra *Los esclavos indios en Nueva España*,[9] proporciona indicaciones acerca de los esclavos indígenas de Cortés antes de los cambios que tuvieron lugar en 1542. Los tributos que recibían los encomenderos a veces consistían en esclavos y los caciques seguían traficando con

[6] CHEVALIER, 1956, p. 68.
[7] VERLINDEN, 1977, pp. 354-358.
[8] *Cartas de Indias*, 1877, p. 263.
[9] ZAVALA, 1981.

ellos.[10] Se trataba de la continuación de costumbres aztecas.[11] En 1531, Cortés demanda a funcionarios reales que le habían sustraído esclavos que le correspondieran en tributo.[12] El mismo año, se habla de 80 esclavos que le debía entregar la ciudad de Toluca, también como tributo.[13] Cortés empleaba a estos esclavos en las minas de oro.[14] En las minas de Mozin, Motyu, Pinar y Zacatala, Cortés empleaba seis "cuadrillas" de esclavos indígenas. No sabemos de cuántos individuos estaba compuesta una cuadrilla, pero Nuño de Guzmán tenía tres cuadrillas con un total de 300 esclavos. Así, tal vez no eran menos de 600 esclavos los que Cortés empleaba en estas minas.[15] En otras minas en Colima, Guaxaca y Teguantepeque,[16] Cortés empleaba también a esclavos indígenas para la extracción del oro en 1532. En 1536, adquiere una mina de plata en Sultepec con 20 esclavos indígenas y sus útiles de trabajo (herramientas y bateas). Más tarde adquiere otra en el mismo lugar con 50 esclavos, en tanto que se asocia con un tesorero real que también aporta minas en Sultepec con 100 esclavos indígenas y seis negros.[17] En este caso, parece ser que los seis negros también están destinados a las minas, pero son muy poco numerosos. Había además seis en las minas que tenía Cortés en Taxco, donde había por lo menos 100 esclavos indígenas.[18]

Pese a todo ello, a partir de 1530, en un memorial dirigido al emperador, Cortés formula sus dudas sobre la legitimidad de reducir a esclavitud a los indígenas. A la luz del

[10] ZAVALA, 1981, p. 25.

[11] KEEN, 1963, pp. 74 y ss., 187, 195. Véase p. 201, acerca de la asamblea de Coyoacán en la que Cortés reglamentó la continuidad del sistema tributario con los caciques. Véanse p. 267 y ss., acerca del empleo que hizo Cortés de esclavos indígenas en las minas de Tletiztlac.

[12] ZAVALA, 1981.

[13] ZAVALA, 1981, p. 26.

[14] ZAVALA, 1981, p. 26.

[15] ZAVALA, 1981, p. 27.

[16] Nosotros seguimos la ortografía antigua reproducida por ZAVALA, 1981, p. 54.

[17] ZAVALA, 1981, p. 55.

[18] ZAVALA, 1981. Para 1540-1547, en Tehuantepec, Véase BERTHE, 1958, pp. 122-131 y "Aspects", 1965, pp. 189-209.

uso que él hizo de los esclavos como empresario económico, no podemos considerar sino como casuísticas las distinciones que hace entre las condiciones de reducción a la esclavitud, tanto más cuanto que es evidente que los esclavos pasaban de mano en mano, desde el conquistador que se adueñaba de ellos hasta el explotador económico que los utilizaba y quien ya no se planteaba la cuestión de la legitimidad de su condición de esclavos.[19]

Todavía en 1549, dos años después de la muerte de Cortés, había 99 hombres y 89 mujeres esclavos de raza indígena en sus posesiones en Cuernavaca, según el inventario de la sucesión.[20] En cambio, en la "relación" de Simón Pasca de 1551,[21] no he encontrado esclavos y, además, los negros que se mencionan son poco numerosos. Una vez se compran cinco y otras dos veces sólo uno. Se trata entonces del pago de los salarios a los indígenas que, por lo tanto, son libres. Los dos negros que se adquieren por separado, uno es "herrador" y otro "pastor", pero una compra de 39 negros "bocales y ladinos" está destinada "para el servicio y beneficio del yngenio". En una ocasión, es incluso cuestión de gastos "quando se perdieron los esclavos" en Taxco, pero no he encontrado que se les haya sustituido por negros en las minas de este lugar. Se menciona también a negros en Tuxtla, pero sin precisar el número. Estas pocas indicaciones bastan para subrayar lo interesante que sería estudiar, más de lo que se ha hecho hasta ahora, la contabilidad de la explotación de empresas que se multiplican a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Desafortunadamente carecemos de estas cuentas, incluso de las de la época de Cortés.

Las cifras que hemos dado son casi todo lo que se puede saber de la mano de obra no libre en las empresas de Cortés, por lo menos en el estado actual de las investigaciones. Estos datos provienen, en su mayoría, de las investigaciones de Silvio Zavala y de las mías. Sería conveniente llegar

[19] Sobre el memorial de 1537, véase ZAVALA, 1981, p. 101, n. 180, donde se citan varios pasajes.

[20] ZAVALA, 1981, p. 62. Véase más arriba, p. 1, las cifras, sin duda parciales, que proporciona CHEVALIER, 1956.

[21] AGNM, *Hospital de Jesús*, leg. 98, exp. 6.

a consideraciones de carácter más general.

En primer lugar, se tiene la impresión de que, incluso en la época de Cortés, el empleo de mano de obra esclava es todavía muy esporádico en México. Esto nos lleva a pensar que, de los 500 negros que se encargaron en 1542, deben de haber llegado muy pocos a su destino. Para entonces, la mano de obra esclava todavía es indígena en su inmensa mayoría y trabaja en las minas. Los negros, como lo vemos también en la contabilidad de 1551, trabajan sobre todo en labores agrícolas, principalmente en los ingenios.

No obstante, en 1553 la población negra parece haber aumentado considerablemente. El virrey Luis de Velasco habla de 20 000 negros en el informe al emperador al que ya hemos aludido,[22] pero es obvio que se trata de una cifra destinada a justificar medidas represivas implantadas por el temor a que la mano de obra negra se sublevara, ya que por lo visto era más combativa que la amerindia. Por otra parte, a mediados del siglo XVII había únicamente 35 000 negros en México, en una época en la que la trata de esclavos estaba mucho más desarrollada.[23] En el informe de 1553, se trataba del proyecto de fundación de una hermandad dedicada a garantizar la seguridad.[24] A consecuencia de un complot que se descubrió a finales de 1537,[25] había cundido el miedo y, en 1548, se introdujeron medidas de policía[26] que recuerdan a las que se habían tomado en España y en Italia en la edad media.[27] Así pues, era normal que, al proponer la creación de la hermandad, el virrey proporcionara una cifra elevada que diera realidad al peligro negro. Desafortunadamente, no tenemos medio de saber en cuánto esa cifra sobrepasaba la realidad. No obstante, por lo que hemos constatado en los documentos relativos a la mano de obra esclava en las empresas de Cortés, nos inclinamos a considerar

22 *Cartas de Indias*, 1987, p. 263.
23 MARTÍN, 1970, p. 58, n. 30.
24 VERLINDEN, VII, 1980, p. 78.
25 *Colección*, 1927, p. 85.
26 DAVIDSON, 1966.
27 VERLINDEN, 1955, I, pp. 481-501; 1977, II, pp. 667-969.

que el número de negros en la realidad era mucho menos elevado. No hay que olvidar, empero, que la trata de negros estaba dirigida esencialmente a la Española o Haití, hasta que en 1534 expiró la licencia de Gorrevod, la cual volvieron a comprar sus sucesores,[28] como era natural después de la desaparición de la población taino.[29]

Traducción de Isabel Vericat.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGNM Archivo General de la Nación, México.

"Aspects"

1965 "Aspects de l'esclavage des Indiens en Nouvelle Espagne pendant la première moitié du XVIème siècle", en *Journal de la Societé des Américanistes*, pp. 189-209.

BERTHE, Jean Pierre

1958 "Las minas de oro del Marqués del Valle en Tehuantepec", en *Historia Mexicana*, VII:1(29) (jul.-sep.), pp. 122-131.

Cartas

1877 *Cartas de Indias*. Madrid, Ministerio de Fomento.

Colección

1927 *Colección de documentos inéditos para la historia de Iberoamérica*. Madrid.

CHEVALIER, François

1956 *La formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*. México, Fondo de Cultura Económica.

DAVIDSON, A.

1966 "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", en *Hispanic American Historical Review*, 46:3 (ago).

[28] OTTE, 1965, ante todo pp. 513 y ss.
[29] VERLINDEN, 1973, II, pp. 453-462 e "Inlandse", 1983, pp. 131-146.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

1969 *El marquesado del Valle: tres siglos de régimen señorial en Nueva España*. México, El Colegio de México.

"Inlandse"

1983 "Inlandse demografie bij de aanvang der Europese expansie in Latijns Amerika", en *Academiae Analecta* (1).

KEEN, Benjamin

1963 *Life and Labor in Ancient Mexico. The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain by Alonso de Zorita*. New Jersey, Rutgers University Press.

MARTIN, Norman Francis

1970 "Antecedentes y práctica de la esclavitud negra en la Nueva España del siglo XVI", en *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*. México, El Colegio de México.

OTTE, Enrique

1965 "Die Negersklavenlizenz des Laurent de Gorrevod", en *Spanische Forschungen der Gorresgesellschaft Aufsätze zer Kulturgeschichte Spaniens*.

VERLINDEN, Charles

1955 *L'esclavage dans l'Europe médiévale*. Brugge, De Tempel, tomo I.

1967 "Le genois Leonardo Lomellini homme d'affaires du Marquisat de Fernand Cortés au Mexique", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, IV.

1973 "La population de l'Amérique précolombienne, Une question de méthode", en *Mélanges en honneur de Fernand Braudel*. Toulouse, Privat, tomo II.

1977 *L'esclavage dans l'Europe médiévale*. Brugge, De Tempel, tomo II.

1980 "Die transatlantische Zwangsmigration Afrikanischer Neger und ihre Folgen", en *Wiener Besträge zur Geschichte der Neuzeit*. tomo VII.

ZAVALA, Silvio

1981 *Los esclavos indios en Nueva España*. México, El Colegio Nacional.

LAS FUNDACIONES PIADOSAS COMO FUENTES DE CRÉDITO EN LA ÉPOCA COLONIAL

Gisela von WOBESER
Instituto de Investigaciones Históricas
UNAM

EL HISTORIADOR QUE SE ACERQUE A los problemas financieros de la época colonial se encontrará necesariamente con fundaciones piadosas de diversa índole, tales como obras pías, dotes y capellanías, ya sea que se trate de negocios, préstamos, inversiones de capital, quiebras o ventas, para citar sólo algunas de las transacciones en las que intervenían. Esto se debe a que dichas fundaciones desempeñaron un papel importante en la economía colonial, que en muchos casos rebasó su propósito original.

LA FUNDACIÓN DE OBRAS PÍAS

Era una costumbre muy difundida que las personas de alto rango social, cuando hacían su testamento, o en algún otro momento de su vida, hicieran alguna fundación piadosa. Estas fundaciones eran consideradas como un acto de caridad y debían ser voluntarias, según se expresa en las Partidas "... bien fecho que nace de la nobleza e bondad de corazón, cuando es fecho sin ninguna premia".[1]

Las fundaciones piadosas estaban orientadas tanto al sostenimiento material de las instituciones eclesiásticas, de los clérigos y del culto, como al mantenimiento de instituciones

[1] *Partidas*, ley 1, título 4.

caritativas y la realización de obras de beneficencia.[2]

Varias eran las razones que impulsaban a las personas a hacer donaciones piadosas. En primer término estaban los motivos religiosos, que eran muy poderosos, ya que se creía que por medio de las obras de caridad se podía lograr la salvación eterna.[3] Después, era frecuente que mediante una donación se favoreciera a algún miembro de la familia, por ejemplo a una hija que ingresaba a un convento o a un hijo que había escogido la carrera eclesiástica. Finalmente, era una cosa de *status*, ya que dejar legados piadosos formaba parte del estilo de vida que la sociedad imponía a la clase dominante.

Había diferentes tipos de fundaciones piadosas, todo dependía de la intención y de las posibilidades económicas del donante.[4]

Entre las fundaciones más comunes se contaban las capellanías de misas, que tenían como finalidad mantener a un capellán. El donador creaba un fondo, que se invertía, y el capellán recibía anualmente el producto de dicha inversión. En recompensa, este último quedaba obligado a decir cierto número de misas al año, en memoria del donante.[5]

Por el monto que implicaban, destacaban las fundaciones cuya finalidad era el sostenimiento de una institución religiosa o de beneficencia, por ejemplo de un convento, una iglesia o un hospital. Incluían la construcción y equipamiento del edificio, así como la creación de un fondo para gastos de operación. Asimismo, eran frecuentes las donaciones para el mantenimiento de edificios religiosos y de beneficencia, así como las contribuciones para el sostenimiento del culto.[6]

Las partes que intervenían en una fundación piadosa eran el donador, el beneficiado y la institución administradora. Cuando se invertía el capital de la fundación intervenía además el prestamista.

Los donadores, por lo general, eran personas laicas o

[2] SCHWALLER, 1985, pp. 111-147.
[3] INCHAUSTI, s/f, pp. 190-202.
[4] SCHWALLER, 1985, pp. 111-147.
[5] OTS CAPDEQUI, 1945, p. 125; COSTELOE, 1967, p. 16.
[6] LADD, 1976, pp. 55-58.

clérigos pertenecientes a los estratos elevados de la sociedad. Podían ser también instituciones, como en el caso de las cofradías. Les correspondía la honra de ser los patronos de la fundación y como tales tenían ciertos derechos, como por ejemplo, en el caso de las capellanías, la designación de un nuevo capellán cuando se moría o renunciaba el anterior. El cargo de patrono era hereditario y casi siempre recaía sobre algún miembro de la familia del fundador.

Los beneficiados podían ser una institución eclesiástica, una institución laica de beneficencia, un clérigo o una persona laica.

La institución administradora era la encargada de administrar la fundación y de vigilar que las partes involucradas cumplieran con sus obligaciones. Hacía las veces de intermediaria. Pero podía ser ella misma la beneficiaria y entonces ambas funciones caían sobre la misma persona jurídica.

Las obras pías se instituían mediante un contrato y las obligaciones que se derivaban del mismo eran ineludibles y tenían igual peso que cualquier otra transacción jurídica. No cumplirlas podía significar el embargo o remate de la propiedad o inclusive el encarcelamiento de la persona.

En el contrato se establecían las obligaciones y los derechos de las partes involucradas. El donante tenía libertad para establecer los términos en que iba a hacer la donación. Podía elegir al beneficiado, determinar los montos de la donación y gozar del privilegio de exigir algo en recompensa, por ejemplo que se dijera un número determinado de misas al año en su memoria o que fuera enterrado en la institución que había fundado.

El beneficiado tenía la obligación de cumplir con las tareas religiosas a las que se había comprometido, bajo estricto apego a la voluntad del donante. Lo mismo sucedía en relación al destino que se daba a lo donado. Si, por ejemplo, un convento recibía una cantidad para edificar un altar, no podía disponer de ese fondo para otra cosa.

Había dos tipos de fundación piadosa: las que se financiaban directamente mediante el capital donado y las que se financiaban mediante los réditos que producía la inversión del mismo.

El primer tipo se usaba, por ejemplo, para la construcción de una iglesia o de un altar o para la realización de alguna fiesta religiosa. La cantidad donada se agotaba en un plazo limitado con las erogaciones que se hacían.

El segundo tipo se usaba en las fundaciones que estaban planeadas para que duraran por un largo tiempo o para que fueran perpetuas, por ejemplo en las capellanías, las dotes o los fondos destinados a sostener una institución de beneficencia, como un hospital o un asilo.

La mayoría de las fundaciones piadosas eran de este segundo tipo y su importancia económica radicó en el hecho de que era necesario invertir el capital para hacerlo productivo. Esto significó que las instituciones eclesiásticas que administraban los fondos contaron, en forma periódica, con cantidades para invertir en la producción o en la adquisición de bienes raíces, convirtiéndose en las principales fuentes de crédito del país. Sólo durante la segunda mitad del siglo XVIII rivalizaron con el capital comercial, que se desarrolló fuertemente en esa época.

Casi todas las instituciones eclesiásticas administraron fondos de fundaciones piadosas. Por los montos de capital que manejaban, destacaron los *Juzgados de testamentos capellanías y obras pías* de cada uno de los obispados, que eran instituciones dedicadas especialmente a administrar obras pías.[7]

En segundo lugar estaban los conventos de monjas, cuyo capital provenía, principalmente, de las dotes que se exigían a las novicias al ingresar en ellos. Fueron particularmente ricos los de la Encarnación, la Concepción y Jesús María de la ciudad de México y el de Santa Clara de Querétaro.[8]

Otras instituciones que manejaron capitales de fundaciones y de obras pías fueron las cofradías, que no pertenecían directamente al clero pero mantenían estrechas relaciones con la Iglesia y sus fines eran, en gran medida, religiosos. En la ciudad de México había diversas cofradías que tenían un gran poder económico, tales como la del Santo Cristo de Burgos de los montañeses, la de Nuestra Señora de Aránza-

[7] COSTELOE, 1967.
[8] LAVRÍN, 1973.

zu de los vascos y la de San Pedro Mártir de la Inquisición.[9]

También el Santo Oficio de la Inquisición administró un gran número de fundaciones y, por lo tanto, desempeñó un papel importante en el mercado crediticio. Contaba, entre otros, con los fondos de la obra pía fundada por Agustín de Vergara, uno de los legados más cuantiosos que se hicieron durante la colonia.[10]

Pero, asimismo, los conventos masculinos, las parroquias, los hospitales y los colegios administraban fondos piadosos y disponían de capitales para invertir.

La mayor parte de estas instituciones se ubicaban en la ciudad de México, el principal centro financiero, donde se concentraba más de la mitad del crédito disponible. Otras se localizaban en villas como Puebla, Guadalajara y Querétaro.

En el ámbito rural y en las pequeñas localidades, las parroquias y las cofradías de indios satisfacían las necesidades crediticias de la población.

Ahora bien, una donación se podía instituir de tres maneras: pagando al contado, cediendo bienes por un valor equivalente o mediante crédito. En el primer caso el donador exhibía la cantidad en efectivo, en el momento en que se llevaba a cabo la transacción. Con esto cumplía su obligación y no tenía ninguna responsabilidad futura, ya que la administración de la obra pía quedaba a cargo de la institución administradora.

La segunda forma era parecida a la primera, pero en vez de que el donante pagara en efectivo, aportaba bienes por un valor equivalente. Dichos bienes podían ser raíces, muebles o semovientes. La institución administradora los vendía, alquilaba o traspasaba mediante censo enfitéutico, para poder financiar la obra pía.

Por último, cuando una persona no contaba con dinero líquido, lo que era muy común, debido a la escasez de circulante, recurría al crédito. Acudía entonces a alguna institución eclesiástica que estuviera dispuesta a administrar la fundación y aceptar alguno de sus bienes como garantía. La

[9] LAVRÍN, 1984.
[10] WOBESER (en prensa).

operación se hacía mediante un censo consignativo o un depósito irregular.

Desde el punto de vista jurídico, la transacción equivalía a un préstamo, ya que implicaba que la institución eclesiástica prestaba al donante la cantidad que iba a donar y éste le regresaba el dinero en calidad de donación, aunque todo esto sólo se llevaba a cabo en el papel. Por lo tanto, el donante se convertía en deudor de la institución eclesiástica y adquiría las mismas obligaciones que si se tratara de un préstamo.

En las relaciones de adeudos, por esta razón, no aparece la diferencia entre las deudas que tuvieron su origen en préstamos y las que derivaban de fundaciones piadosas hechas mediante crédito.

Sin embargo, para analizar la participación del capital eclesiástico en la economía y su influencia sobre la misma, es necesario que el historiador determine el origen de las deudas, porque un préstamo significaba una inyección de capital y podía contribuir al desarrollo de una unidad productiva, mientras que una fundación piadosa tenía los efectos contrarios, ya que no representaba ninguna ventaja en términos económicos y constituía una fuga de capital.[11]

Lo mismo sucedía a nivel macroeconómico. Sólo una parte de los censos y de depósitos irregulares, que estaban a favor de la Iglesia, correspondía a inversiones productivas, el resto eran imposiciones sobre los propios bienes de los donantes. Mientras los primeros estimularon el desarrollo económico, los segundos lo inhibieron.

La inversión de capitales de obras pías

Una vez que el donador, o su albacea, si era una fundación hecha mediante testamento, y la institución eclesiástica habían firmado el contrato de la donación, esta última hacía las gestiones necesarias para poner en práctica los términos del mismo.

[11] Bauer, 1983, p. 711.

Si se trataba de una fundación que se tenía que financiar mediante el capital, como en el caso de la construcción de un edificio, contrataba a un arquitecto, a los trabajadores, vigilaba los gastos y era responsable de que todo se llevara a cabo conforme a la voluntad del donador. Una vez que la obra quedaba terminada cesaba su obligación.

Pero la mayoría de las fundaciones se financiaban a partir de los réditos del capital donado y entonces la institución administradora tenía que buscar un sitio para invertir el capital, a menos que éste ya hubiera quedado invertido en una propiedad del donante, lo que sucedía en los casos en que la donación se hacía mediante crédito.

En términos generales, las instituciones eclesiásticas siguieron una política inversionista conservadora, encaminada a lograr la máxima seguridad al capital, con el mínimo riesgo, aun cuando cada institución tenía sus propias estrategias de inversión, que podían variar a lo largo del tiempo. Las inversiones se orientaron hacia la adquisición de inmuebles urbanos y el otorgamiento de préstamos. En estos últimos casi siempre se exigió un bien raíz como garantía.

El mecanismo que se usó de preferencia para otorgar préstamos fue el censo consignativo. Esta figura jurídica era aceptada por la Iglesia, ya que no era considerada usuraria y hacía posible que el capital se mantuviera invertido en forma prolongada.[12]

Mediante el censo consignativo se imponía un gravamen (que asimismo recibía el nombre de censo) sobre algún bien perteneciente al prestatario, o sea a la persona a quien se concedía el préstamo, y éste adquiría la obligación de pagar una pensión anual, que representaba el 5% del capital invertido. Si no cumplía con el pago de los intereses, el inversionista tenía el derecho de comiso, es decir, podía solicitar el embargo y remate de la propiedad para recuperar su capital.

Se usó principalmente la modalidad del censo consignativo perpetuo, que no podía ser redimido y, por lo tanto, implicaba una obligación permanente.

Pero, aun en el caso de los censos redimibles y en los que

[12] Wobeser, 1989.

se establecían por tiempo limitado, las instituciones eclesiásticas casi nunca pedían la devolución del capital, aunque los plazos estuvieran vencidos, porque entonces hubieran tenido que buscar un nuevo sitio de inversión, lo que implicaba pérdida de tiempo y una disminución de la ganancia. Sólc cuando los deudores suspendían el pago de los réditos, exigían la devolución del capital.

En esta forma de proceder contribuyó el hecho de que no podían esperar un mayor rendimiento del capital porque el interés se mantuvo fijo en un 5% durante casi todo el periodo colonial. No se rigió por las fluctuaciones del mercado, sino que se normó por principios morales y por la costumbre.

Así, fue común que los censos se mantuvieran invertidos por muchos años, sin que los propietarios los redimieran. Hubo algunos que subsistieron más de un siglo, aun después de la independencia. Otros se perdieron porque los bienes sobre los cuales estaban impuestos los capitales se agotaron o se deterioraron en el transcurso de los años o, debido a sus deudas, fueron embargados y rematados, con perjuicio de los inversionistas. Pero muy pocos se redimieron.

Las estrategias de inversión de las instituciones eclesiásticas cambiaron durante el último tercio de siglo XVIII, a raíz de la transformación económica que sufrió la Nueva España en esa época. Hubo entonces una tendencia a reducir los plazos, a aceptar fianzas como garantía y a disminuir las tasas de interés medio punto o un punto, es decir a 4.5 y 4% anual, respectivamente. Otro cambio fue que aumentó notablemente el uso de los depósitos irregulares como mecanismo de inversión.

En el depósito irregular el prestamista daba una determinada cantidad al prestatario y éste tenía la obligación de devolverla en un tiempo determinado y de pagar un 5% anual de intereses. Por lo general, se garantizaba la operación con una hipoteca sobre un bien del prestatario o con una fianza.

Esta figura jurídica, a diferencia del censo, no estaba directamente ligada a la propiedad raíz y tenía la ventaja que no implicaba el pago de la alcabala, lo que abarataba el crédito. Los contratos se hacían por un determinado número de años, al cabo de los cuales se tenía que devolver el capital.

EFECTOS DEL CRÉDITO ECLESIÁSTICO SOBRE LA ECONOMÍA

El hecho de que las fundaciones piadosas constituyeran la base del crédito eclesiástico impuso características particulares a las relaciones crediticias que influyeron en algunos sectores económicos, especialmente en la agricultura y el mercado inmobiliario urbano.

Las instituciones eclesiásticas tuvieron un interés rentista, es decir, sus inversiones tenían el propósito de producir una renta. No tenían la intención de fomentar la inversión productiva o de contribuir al desarrollo de la economía.

Por esta razón, su política inversionista fue conservadora. Como únicamente concedieron préstamos garantizados mediante un bien raíz, la acción del crédito eclesiástico se limitó a dos campos: a la adquisición de inmuebles urbanos y a la inversión en propiedades agrícolas. En los demás sectores intervinieron muy poco. Las inversiones en la minería, la industria y el comercio las consideraban riesgosas. Así, los mineros y comerciantes únicamente tuvieron acceso al crédito eclesiástico cuando poseían bienes raíces que gravar. Sólo durante el último tercio del siglo XVIII, ante la competencia del capital comercial, extendieron su campo de inversión y aceptaron hacer inversiones garantizadas mediante fiadores.

Para la agricultura el crédito eclesiástico constituyó un importante factor de desarrollo, que hizo posible la fundación y expansión de muchas haciendas y ranchos, al proporcionar el capital necesario para la adquisición de tierras, edificios, maquinaria, infraestructura hidráulica y fuerza de trabajo. En momentos de falta de liquidez, asimismo, suministró los fondos necesarios para cubrir los gastos de operación.[13]

En las urbes, el crédito eclesiástico estimuló la construcción y conservación de la vivienda, tanto la residencial como la destinada a la clase popular, así como la de edificios públicos y de locales comerciales.

[13] WOBESER, 1983.

Pero, debido a las características particulares de crédito eclesiástico, se generaron problemas que afectaron en forma negativa el desarrollo de la agricultura y de la propiedad urbana. Entre ellos destaca el elevado endeudamiento al que estuvieron sometidos casi todos los inmuebles.

Tanto los bienes raíces urbanos como las propiedades agrícolas estuvieron sujetos a una progresiva acumulación de censos y, en la segunda mitad del XVIII, de depósitos que implicaron un creciente endeudamiento. La mayoría de estos gravámenes tenían su origen en préstamos y en la fundación de obras pías mediante crédito y era a favor de instituciones eclesiásticas.

En el proceso de endeudamiento contribuyeron más los gravámenes que tenían su origen en fundaciones piadosas hechas mediante crédito por los dueños del inmueble gravado, que aquellos que derivaban de préstamos. Esto se explica porque, en los segundos, el prestatario podía invertir la cantidad que recibía por concepto del préstamo en el inmueble gravado y así aumentar su productividad, mientras que en los primeros la propiedad raíz tenía que cargar con la obligación del pago anual de la renta, sin recibir ningún beneficio.

El hecho de que el único requisito que se necesitaba para hacer una obra de beneficencia mediante crédito fuera poseer un bien raíz que gravar motivó que muchas personas se endeudaran más allá de sus posibilidades. Los moribundos eran especialmente vulnerables ante la presión —tanto moral como real— que la Iglesia ejercía sobre ellos y concedían más de lo que realmente poseían con tal de salvarse.

El uso del censo consignativo facilitó el endeudamiento porque implicaba una obligación real y no personal, es decir, los compromisos derivados del mismo recaían sobre el dueño del inmueble gravado y no sobre la persona que lo había impuesto. Es decir, si el deudor vendía el bien gravado mediante censo se liberaba del adeudo.

Naturalmente, también el hecho de que las instituciones eclesiásticas no presionaran a los deudores para que redimieran los gravámenes fomentó la acumulación de deudas.

A causa del endeudamiento, las instituciones eclesiásticas

tuvieron una fuerte ingerencia en la propiedad urbana y en la agricultura. En las villas y ciudades el clero fue acaparando cada vez más un mayor número de propiedades, de tal manera que a finales del siglo XVIII un gran porcentaje de los inmuebles le pertenecía. El resto estaba gravado mediante censos y depósitos sobre los cuales sus dueños tenían que pagar intereses. Esto implicó que los habitantes tuvieran que pagar un precio muy elevado por concepto de vivienda y los inmuebles estuvieran sujetos a frecuentes embargos y remates.[14]

En el ámbito rural el porcentaje de las propiedades en manos de instituciones eclesiásticas fue menor que en las ciudades, porque su administración era difícil. Sólo algunas órdenes masculinas, como los jesuitas, fueron exitosas administradoras de haciendas. La mayoría de las instituciones prefirió, cuando recibía fincas rurales como donativo o en pago de adeudos atrasados, vender las haciendas o cederlas mediante censo enfitéutico a quedarse con ellas.

Pero el agro tributaba a la Iglesia mediante los elevados gravámenes que tenían impuestos casi todas las haciendas y los ranchos. En Oaxaca la Iglesia controlaba dos terceras partes del valor total de las haciendas. Las haciendas de León y Rincón estaban gravadas, a fines del siglo XVIII, aproximadamente en un 40% a favor de instituciones eclesiásticas. A principios del siglo XVIII, en Tlaxcala, casi todas las haciendas tenían censos por encima del 50% de su valor. Lo mismo sucedía en la región azucarera de Cuernavaca-Cuautla durante los siglos XVII y XVIII. Se podrían citar muchos ejemplos más de otras regiones.[15]

Estos gravámenes constituyeron una permanente fuga de capital que, unida a las dificultades por las que atravesó la producción agrícola a lo largo del periodo colonial, le imprimieron un carácter recesivo. La mayoría de las propiedades rurales padeció de una escasez crónica de capital, lo que inhibía el proceso productivo y obligó a los hacendados a de-

[14] MORALES, 1976.

[15] TAYLOR, 1972, pp. 250-251; BRADING, 1978, pp. 92-93; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 1969; WOBESER, 1988, pp. 200-247; ABAD Y QUEIPO, 1963 y FLON, 1955.

pender de los comerciantes aviadores, quienes se llevaban la mayor parte de las ganancias. Además, muchas haciendas no podían cumplir con el pago de los réditos de los gravámenes y, por tal motivo, estaban sujetas a pe ódicos embargos y remates.[16]

A causa de los embargos y remates cambiaban con mucha frecuencia los propietarios y no hubo continuidad en la trasmisión de la propiedad. Todos estos factores contribuyeron a la situación crítica en la que se encontró la agricultura novohispana durante la mayor parte del siglo XVIII.

REFERENCIAS

ABAD Y QUEIPO, Manuel

1963 "Representación en nombre de los labradores y comerciantes de Valladolid de Michoacán, en que se demuestra con claridad los gravísimos inconvenientes de que se ejecute en las Américas la real cédula del 26 de diciembre de 1804, sobre la enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías para la consolidación de vales", en José Luis MORA, *Obras sueltas*. México, Porrúa, «Biblioteca Porrúa, núm. 26».

BAUER, Arnold

1983 "The Church in the Economy of Spanish America. Censos and Depósitos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", en *Hispanic American Historical Review*, 63:4 (nov.).

BRADING, David

1978 *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío. León 1700-1860*. Cambridge, Cambridge University Press.

COSTELOE, Michael P.

1967 *Church Wealth in Mexico. A Study of the "Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico. 1800-1856*. Cambridge, Cambridge University Press, «Cambridge Latin American Studies, 2».

[16] WOBESER, 1988, pp. 139-193.

FLON, Manuel de

1955 *El crédito agrícola en el partido de Cholula de la intendencia de Puebla en 1790.* México, Publicaciones del Banco Nacional de Crédito Agrícola y Ganadero.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Isabel

1969 *Haciendas y ranchos en Tlaxcala en 1712.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

INCHAUSTI, P. Amado

s/f ''Origenes del poder económico de la iglesia'', en P. Amado INCHAUSTI y Félix SARTIAUX, *Orígenes del poder económico de la Iglesia.* México, Ediciones Pavlov.

LADD, Doris

1976 *The Mexican Nobility at Independence, 1768-1826.* Austin, Institute of Latin American Studies, The University of Texas.

LAVRÍN, Asunción

1966 ''The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century'', en *Hispanic American Historical Review*, 46:4, (nov.)

1973 ''La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España. Estructura y evolución durante el siglo XVIII'', en *Cahiers des Amériques Latines*, (8).

1984 ''Worlds in Contrast. Rural and Urban Cofraternities in Mexico at the End of the Eighteenth Century'', en *The Church and Society in Latin America.* Nueva Orleans, Tulane University.

MORALES, María Dolores

1976 ''Estructura urbana y distribución de la propiedad en la ciudad de México en 1813'', en *Historia Mexicana*, XXV:3(99) (ene.-feb.).

MURIEL, Josefina

1946 *Conventos de monjas en la Nueva España.* México, Editorial Santiago.

OTS CAPDEQUI, José María

1945 *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano.* Buenos Aires, Editorial Losada.

SCHWALLER, John Frederick

1985 *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues*

and Church Finances 1523-1600. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Las siete

1843 *Las siete partidas del rey don Alfonso X*. Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes.

TAYLOR, William

1972 *Landlords and Peasants in Colonial Oaxaca*. Stanford, Stanford University Press.

WOBESER, Gisela von

1983 *La formación de la hacienda en la época colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1988 *La hacienda azucarera en la época colonial*. México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México.

1989 "Mecanismos crediticios en la Nueva España. El uso del censo consignativo", *Mexican Studies. Estudios Mexicanos*, 5:1, p. 1-23.

1989a "El Real Fisco de la Inquisición como institución crediticia en el siglo XVIII", México, *Historia Mexicana* (en prensa).

¿PROTO-INDUSTRIA COLONIAL?

Manuel Miño Grijalva
El Colegio de México

Hace ya aproximadamente veinte años que emergió el concepto *proto-industrialización* en el marco de la historia económica y social contemporánea para caracterizar y redefinir la etapa previa a la revolución industrial en Europa. Desde entonces, la discusión ha tomado cuerpo y los argumentos a favor o en contra han proliferado extendiéndose incluso en regiones fuera del contexto europeo. Retomar esta discusión para el caso novohispano y latinoamericano en general puede parecer a primera vista inútil, sin embargo, tengo la impresión de que el análisis del sector industrial en el caso colonial ha permanecido aislado y superficialmente desechado del proceso general cuando, por una parte, existen muchos problemas que en una perspectiva más amplia ayudan a comprender su dinámica y, por otra, ha sido restringido a la expresión más acabada del trabajo manufacturero como fue el obraje colonial, dejando de lado la producción doméstica, posiblemente la más extensa y dinámica, particularmente durante el periodo de transición (1530-1570), en la segunda parte del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Este breve artículo intenta centrar la discusión en el problema anterior, acogiendo en líneas generales la caracterización hecha para el caso europeo y contrastándola con las evidencias empíricas existentes en especial para Nueva España cuyos rasgos se observan en distintos lugares de latinoamérica. De la extensa literatura generada relativa a Europa, sólo

haré mención de los estudios que señalan los puntos medulares de la discusión. No pretendo tampoco alcanzar un nivel analítico complejo, pues nuestras propias evidencias, a pesar de ser importantes, son menores en relación al caso europeo, no sólo por la abismal diferencia en cuanto al propio proceso, sino particularmente por la escasez de investigaciones en torno al problema. Por lo mismo, creo que en este punto radica la importancia del concepto de *proto-industrialización*, porque más allá de su validez implica una aproximación que metodológicamente es de gran relevancia y puede generar nuevas investigaciones que reorienten radicalmente la discusión.

Dos aspectos parecen caracterizar la tesis de la proto-industrialización: uno de tipo económico y otro más ligado al problema social. Para el primero es una etapa, una fase, *the first phase* del desarrollo industrial que se produjo en diversas partes del mundo europeo entre fines del siglo XVII y la revolución industrial, con la manufactura textil como sector clave de este proceso. Los trabajadores del campo dividían su tiempo entre la agricultura y la industria, y su producto no estaba destinado al consumo local, sino básicamente al mercado mundial. Los productores manufactureros vivían en regiones en donde sus ingresos agrícolas eran más bajos, hecho determinante para que los campesinos volvieran su mirada al trabajo industrial, en busca de un complemento. El nexo que unía al productor con el mercado fue el comerciante que viajaba por los pueblos, ubicados en las regiones caracterizadas por la industria doméstica, comprando los efectos manufacturados. En esta vasta red, los pueblos no cumplían el papel de centros productivos industriales, sino más bien eran lugares en donde los productores vendían sus efectos y se abastecían de materia prima y alimentos que ellos no producían. Estos alimentos tenían su origen en las regiones caracterizadas por una agricultura comercial.[1] En otras palabras, la proto-industria y su concepto está ligado a la producción dispersa rural, cuya dinámica se caracterizó por la interdependencia entre agricultura e industria, sugeri-

[1] CLARKSON, 1985, p. 51.

da por Mendels en su clásico ensayo.[2] Estos elementos configuran la tesis fundamental: antes de que la inversión de capital manufacturero llegara a ser dominante, fue sustancial y determinante la industrialización a través de la multiplicación de unidades domésticas de producción que disponían de un modesto capital y se ubicaban en las regiones rurales alrededor de centros mercantiles. Este proceso, sin embargo, parece persistir hasta bien entrada la economía urbano-industrial en el siglo XIX.[3] De esta manera, industria rural, mercado externo y la simbiosis entre la industria rural y el desarrollo de una agricultura comercial constituyen el marco de la proto-industrialización.

Los factores que contribuyeron al desarrollo proto-industrial europeo fueron básicamente la lentitud del ciclo coyuntural agrícola, las tendencias de crecimiento demográfico y, en consecuencia, el creciente desempleo en las zonas rurales y las crisis agrícolas del siglo XVII y de principios del XVIII. Fueron determinantes también en esta fase expansiva, el incremento en la demanda doméstica, así como una demanda externa en franca expansión.[4] Este movimiento no fue homogéneo; sin embargo, a pesar de la disparidad que puede encontrarse regionalmente, parece existir lo que Medick ha llamado una "base estructural común", que encontró en la economía familiar y la organización capitalista del comercio (trabajo a domicilio y comercialización de la producción) su expresión típica y más generalizada. De esta forma, una numerosa clase de subempleados campesinos o trabajadores rurales pobres constituyeron la brecha por donde penetró la producción industrial en el campo y pudo mantenerse gracias a un trabajo barato, cuyos costos de reproducción fueron absorbidos por la organización doméstica y su acceso a la tierra,[5] que cubrieron buena parte del trabajo impago. Así el comerciante pudo con éxito *evadir la presión* de los gremios urbanos y trasladar la producción al campo, dado que, por otra parte, el potencial productivo de las

[2] MENDELS, 1972.

[3] COLEMAN, 1983, pp. 436-437.

[4] KRIEDTE, MEDICK y SCHLUMBOHM, 1986, pp. 43-44.

[5] Véase ELEY, 1984, pp. 522-523.

ciudades no era ya suficiente para abastecer la demanda.[6]

En el sector agrario, el proceso de diferenciación y polarización ante el creciente "individualismo agrario" creaba profundas fisuras en el mundo rural, pues parcelaciones, cercados y distribución de tierras determinaban que un número cada vez mayor de familias buscaran una ocupación secundaria, como lo hicieron aquellas que poseían granjas que no rendían lo suficiente para cubrir sus necesidades. De esta forma el campesino se encontró frente a dos alternativas: a) asegurar los ingresos mediante una explotación más intensiva de la tierra, aunque dada la progresiva disminución del tamaño de ésta, llegó un momento en que el rendimiento total no podía ser incrementado y b) compensar el déficit de los ingresos a través de ocupaciones secundarias, no agrícolas, con lo cual se solucionaba también el problema del desempleo estacional. Así, la industria doméstica se convertía en la única solución posible y la agricultura de subsistencia en la base agraria de la proto-industrialización.[7]

Finalmente estaba el problema del mercado. La proto-industrialización estuvo estrechamente ligada a la formación de mercados, cuyas condiciones se fueron alterando en principio, porque la población crecía y se incrementaba la demanda del consumo de textiles, mientras se abría el mercado ultramarino,[8] con lo cual los mercados interregionales e internacionales se articulaban a la formación de un sistema mundial dominado por las metrópolis europeas, caracterizadas por un mayor desarrollo capitalista.[9] Así, la proto-industrialización "se desarrollaba entre dos mundos: el limitado mundo de la aldea y el mundo sin fronteras del comercio; entre la economía agraria y el capitalismo comercial. El sector agrario aportó mano de obra, habilidades comerciales y empresariales, capital, productos y contribuciones al mercado. El capital mercantil abrió camino a la producción manufacturera rural hacia los mercados internacionales, de cuya capacidad de expansión dependía este sec-

[6] KRIEDTE, MEDICK y SCHLUMBOHM, 1986, pp. 19, 20 y 41.

[7] KRIEDTE, MEDICK y SCHLUMBOHM, 1986, pp. 33 y 47.

[8] CLARKSON, 1985, p. 17.

[9] KRIEDTE, MEDICK y SCHLUMBOHM, 1985, p. 22.

tor para poder emprender la fase de la proto-industrialización [. . .] La particular simbiosis del capital mercantil y la sociedad campesina, marca, por tanto, una de las fases más importantes del camino hacia el capital industrial''.[10]

La discusión generada por el nuevo modelo ha seguido varios cauces determinados por sus propios elementos, que son ahora objeto de una atención sistemática, desde la propia perspectiva teórica que anima a sus proponentes y la etimología del prefijo *proto*, hasta problemas como la dinámica de la unidad familiar, la división del trabajo y el comportamiento de los campesinos proto-industriales. Coleman advierte que el propio término parece vago y confuso, pues el prefijo, derivado del griego, sólo parece indicar situaciones o hechos distintos a los que define la proto-industrialización, pues su acepción original alude a temprano, original, primero en el tiempo, primitivo y, aunque es menos común, también se refiere a primero en rango o importancia, principal, jefe. Por otra parte, en torno al movimiento general, según Coleman no hay duda de que entre 1380 y 1750 existen ya amplias evidencias de una industrial textil que sigue los lineamientos propuestos por Mendels y Kriedte, Medick y Schlumbohm, aunque en circunstancias demográficas distintas. Coleman, por otra parte, hace hincapié en que las regiones en donde se produjo la proto-industrialización no fueron únicamente las ásperas o estériles y, en general, la explicación del desarrollo de la industria rural y su distribución en el campo incluyó también otras causas básicas en la comprensión del proceso y que operaron de manera simultánea o en diferentes momentos: los patrones hereditarios, la facilidad en los asentamientos, la energía hidráulica, la disponibilidad de materia prima, el tipo de agricultura, el tamaño de las propiedades, la densidad de la población local, etc. Se necesitaría evidencia también de que la proto-industrialización haya seguido, como rasgo distintivo, la vía matrimonio temprano-crecimiento de la población.[11] Las críticas se han centrado también en torno a las evidencias

[10] Kriedte, Medick y Schlumbohm, 1986, pp. 63-64.
[11] Coleman, 1983, pp. 440-448.

empíricas que sustentan la geografía de la proto-industria. Ésta no fue lineal, en el sentido de que las regiones de agricultura comercial no experimentaron un proceso proto-industrial, ya que existen zonas de industria rural ubicadas en zonas fértiles.[12] Las evidencias muestran también que existe el consenso de que el trabajo campesino fue más barato que el urbano dadas la competencia y presión que ejercían los empleadores sobre los salarios en los pueblos y, que en el caso del sector artesanal, las restricciones que imponían los gremios servían para controlar los salarios y mantener alto el costo del trabajo, lo cual determinó que la producción industrial empleara trabajadores que periódicamente podían estar desempleados; sin embargo, estas circunstancias no determinaron que el trabajo rural fuera más barato en todas las regiones,[13] ni que los pequeños productores fueran todos iguales: unos ejercieron el comercio durante los ciclos de desempleo y otros se dedicaban todo el tiempo a la producción artesanal y reaccionaron de manera diferente en relación con el mercader capitalista. La crítica no ha dejado de señalar el hecho de que no existen evidencias sólidas y por tanto una relación directa entre el cambio de las condiciones materiales y las prácticas sociales, sexualidad y conducta dentro y fuera de la familia proto-industrial.[14]

Así, las limitaciones impuestas al modelo advierten sobre su validez, sobre todo cuando se trata de aplicarlo de manera mecánica, subsumiendo en él diversas estructuras e implicaciones regionales en "una supuesta universalidad del cambio"[15] o cuando se llega a la exageración de afirmar que la industria rural condujo a la industria moderna. Todo lo contrario, estudios de caso muestran cómo las actividades proto-industriales en una región pueden retardar, incluso bloquear el desarrollo industrial.[16] Tampoco hay que descuidar el hecho de que este concepto, y el intenso proceso que implica, está enfocado especialmente a los textiles, res-

[12] GULLICKSON, 1983, pp. 831-850; CLARKSON, 1985, p. 53.
[13] CLARKSON, 1985, p. 20.
[14] Véase ELEY, 1984, p. 525.
[15] ELEY, 1984, p. 527.
[16] SCHREMMER, 1981, p. 670.

tricción que omite otras ramas industriales.[17]

Sin embargo, las objeciones y las implicaciones sobre la validez del modelo muestran, de todas formas, no sólo que en líneas generales el proceso históricamente es válido y tradicionalmente reconocido, y que, aparte de cualquier discusión, las réplicas y contrarréplicas sólo muestran los vacíos y lagunas por llenar, pues los mismos proponentes se preguntan si en realidad es lícito aplicar el término todas las veces que aparece un oficio en la zona rural; así como la necesidad de revalorar el papel de las ciudades y matizar suficientemente la vinculación entre industria doméstica rural y economía urbana dada su complementariedad, más que el desplazamiento de la producción manufacturera de ésta hacia aquella. Finalmente, los resultados de las investigaciones parecen sugerir que sería más fructífero no atenerse a un modelo único de proto-industrialización, sino distinguir desde la manufactura con un escaso nivel de desarrollo de la división del trabajo hasta aquellas producciones que se habían liberado por completo de la economía agraria y se mostraban con un alto nivel de división del trabajo.[18]

En síntesis, el éxito de la discusión europea parece depender más de una permanente redefinición de elementos a través de análisis regionales que puedan afinar el modelo, pues ese amplio movimiento que se produce inmediatamente antes de la revolución industrial parece incuestionable. Para regiones extraeuropeas, como es el caso del sur asiático, ha sido constatado y caracterizado por Perlin como un crecimiento secular en el uso y explotación de grandes cantidades de trabajo disperso, basado en el uso de tecnologías simples y adecuado a los requerimientos de la expansión comercial.[19]

En este marco de discusión, ¿cuál sería la virtud de acoger el concepto de proto-industria para el caso novohispano y latinoamericano en general, cuando los efectos de la revolución industrial sólo se consolidaron en las últimas décadas del siglo XIX? ¿Podría hablarse de una primera fas en el

[17] CLARKSON, 1985, p. 19.

[18] KRIEDTE, MEDICK y SCHLUMBOHM, 1986, pp. 300-301.

[19] PERLIN, 1983, p. 50. Un primer acercamiento al caso latinoamericano puede verse en MIÑO GRIJALVA, 1987.

camino hacia la industrialización cuando ésta en la actualidad muestra rasgos de una débil y dependiente estructura? O de una manera más general bajo la perspectiva de Kriedte, Medick y Schlumbohm, como una etapa de la transición hacia el capitalismo. ¿Puede ésto tener validez cuando las dimensiones del proceso no tienen comparación por los volúmenes de producción o la propia extensión de los mercados? Sin embargo, a pesar de las limitaciones a favor del término está el hecho de que la industria colonial, básicamente la textil, ha permanecido obscurecida y relegada principalmente al obraje, dejando de lado el amplio sector de tejedores indígenas y tejedores urbanos que aparecen en los pueblos o en las zonas rurales. ¿Pero este hecho es suficiente para hablar de proto-industria colonial? En principio su utilidad radica en que nos ayudaría a definir mejor diversas expresiones industriales que aparecen desarticuladas en el contexto de la economía colonial. Más allá del modelo "clásico" o "único", los rasgos que se observan en muchos de los parajes europeos y los diversos elementos que sirven para definir la proto-industria están presentes en el caso novohispano y latinoamericano con variantes regionales y diversas proporciones especialmente durante el siglo XVIII.

En principio, el propio prefijo *proto* se adecua mejor etimológicamente al caso colonial en una acepción flexible de *primero* (como forma inicial), incluso como *primitivo* y *original*, y habla de formas y técnicas de trabajo combinadas entre la aportación europea y la sobrevivencia de las indígenas, formas que en diversos espacios y coyunturas tuvieron manifestaciones de amplia magnitud, aunque contra esta aseveración atente la falta de una cuantificación. Por otra parte, el concepto de proto-industria tiene la virtud de subsumir en su proceso diversas formas de organización y subsana, en lo posible, la discusión entre la dependencia del tejedor al comerciante (trabajo a domicilio o *putting-out system*) y su independencia de éste (*Kaufsystem* o *cottage*), porque fuera de la intervención del comerciante, la producción textil adscrita al concepto de proto-industria es una producción para el mercado y que en el caso latinoamericano, bajo diversas formas de organización estuvo presente desde los albores del siste-

ma económico colonial. Además, en términos del rigor conceptual, "la base estructural común" de la que habla Medick es en este caso la determinante, es decir, es un trabajo doméstico con la familia como unidad básica de producción y se produce para el mercado. Estos dos rasgos deslindan desde el principio la organización manufacturera del obraje como forma distinta de organización, aunque ambas presentan elementos característicos de la proto-industria, dada la presencia del comerciante que interviene directamente en la organización y funcionamiento de las unidades productivas y porque su producción está destinada a un amplio mercado consumidor. Incluso los gremios de Oaxaca y Tlaxcala reconocen esta injerencia de una manera acentuada en el siglo XVIII, aunque no sea un trabajo doméstico. Pero más allá del problema conceptual, la evolución histórica del sector textil y los diversos componentes de la organización productiva muestran la validez del modelo —con sus límites y en sus justas proporciones— para una época sin caracterización, pues desde el primer siglo colonial, particularmente hasta 1570, las comunidades indígenas entregaron grandes cantidades de tejidos y ropa como tributo a los encomenderos, momentos durante los cuales la relación población-tributo no había llegado a sus límites más bajos y la monetización del tributo no se había generalizado.[20] Esta extensa producción tuvo como base el trabajo doméstico indígena, con la familia como unidad productiva básica y con una tecnología simple y ancestral, aunque en varios casos se reconocen formas concentradas de trabajo, como se dio en el caso de Pánuco o Yucatán.[21]

Esta forma ampliada de producción que se extendió a lo largo del espacio colonial tuvo como referente principal la encomienda y la compulsión, y su organización productiva estuvo en función de la relación asimétrica impuesta por el estado colonial, fuera de las normas de reciprocidad que caracterizaron las relaciones prehispánicas y, por supuesto, lejos de la relación salarial. Es una etapa de dramática explo-

[20] Por ejemplo, MIRANDA, 1980; GONZÁLEZ DE COSÍO, 1952.

[21] ZAVALA, 1985, II, p. 273; QUEZADA, 1986, p. 23.

tación del grupo indígena, pues no sólo el trabajo era más barato, sino que quedaba totalmente impago; su dominio territorial se veía presionado por la naciente propiedad agraria colonial, y los propios miembros de la comunidad atravesaban por una crisis que no se detendrá sino hasta mediados del siglo XVII. La caída de la población indígena repercutirá de manera acentuada en la producción que abastecía buena parte del mercado colonial.[22]

Entre 1570 y 1620 el panorama del trabajo textil parece reorientarse. La comunidad indígena, *reducida* o *congregada* en pueblos o en permanente lucha por conseguir el *status* de tal, se encontró nuevamente impulsada a realizar una producción para el mercado a través de corregidores y alcaldes mayores: el repartimiento será el nuevo eje articulador de la producción y circulación de la mercancía textil en el caso del algodón, particularmente en el sur de Nueva España. Ésta es la época de expansión del *repartimiento*, que llega a constituir una forma nueva de reorganizar el comercio dadas las circunstancias que planteaba la crisis. En este movimiento los comerciantes siguieron un doble mecanismo: por una parte los grandes comerciantes de México, Puebla y Veracruz enviaban a sus correspondientes apostados en provincia dinero y productos de consumo indígena (como vino y cera) a precios altos —en relación a su valor real— para ser vendidos entre las comunidades. A cambio, el comerciante obtiene el producto local que, a su vez, remite a los centros mercantiles. Las mantas y los tejidos ocuparon un lugar importante en estas transacciones, hasta el punto de que en 1594 se expidió una nueva cédula que prohibía el *repartimiento de mantas*, cuyo abuso llegó a ser la causa inmediata de una

[22] En Oaxaca, sin embargo, existió un importante sector de trabajo femenino ligado directamente al mercado. Los indígenas de esta región compraban por 1580 algodón en Veracruz y Yucatán, los manufacturaban y vendían telas y mantas en el centro del país. MORENO TOSCANO, 1968, p. 87. En el caso peruano, las *Ordenanzas de Indios* del oidor Cuencia de 1566 revelan también que para entonces ya existía un sector textil independiente al ordenamiento estatal, pues mencionan que a las indias les "suelen dar los mercaderes [6 tomines] cuando les dan a hazer ropa". En ASSADOURIAN, 1987, p. 403.

resistencia violenta por parte del indígena. Si bien el comerciante es el eje del funcionamiento de este sistema, la intermediación del alcalde mayor como parte del estado colonial y como agente mercantil rompe la figura clásica del trabajo a domicilio, al menos su estructura formal, aunque se readecua de manera *informal*, con la compulsión como mecanismo articulador, pues de todas formas es el comerciante el destinatario de la producción.[23] Durante este tiempo y de manera simultánea, el gremio se fortalece en el interior de los centros manufactureros más importantes como la ciudad de México o Puebla, con base en el trabajo de la lana que se expande también a través del obraje colonial como un proceso propio, que a la inversa del europeo, reconoció un amplio sector de trabajo concentrado. Las características que distinguen al obraje colonial: división del trabajo (cooperación compleja), concentración de fuerza de trabajo, un nivel tecnológico superior al indígena trasladado de la Península, disposición de un capital de alguna importancia y un amplio mercado consumidor ubicado fuera de las regiones productoras, confieren jerarquía a la producción manufacturera de Nueva España y Perú. Sin embargo ¿se puede considerar al obraje como una expresión proto-industrial? De hecho, fue una forma de producción con un alto nivel de división del trabajo y un funcionamiento semiautónomo de la propiedad agraria en Nueva España, perfectamente articulado a ella en el caso del espacio andino. Este tipo de organización tuvo una vinculación relativa con la comunidad indígena, en el primer caso, adscrita sólo al hilado, como sucedió en varios casos de obrajes de Tlaxcala, Tacuba, México o Querétaro en distintos momentos. Y en el segundo repercutió sensiblemente en la vida de la comunidad. Es un *tipo* de producción proto-industrial, distinto y sin referencias en el caso europeo. Sin embargo, el obraje no fue el embrión de la fábrica y, por lo tanto, su evolución no condujo a la industria *moderna*, pero ciertamente constituye una etapa previa y clave del

[23] Pastor, 1985, pp. 208-211. Para el caso de Yucatán, véanse, Quesada, 1986 y García Bernal, 1972, pp. 250 y 254-259; García Bernal, 1979, pp. 128-135. Un ejemplo para Michoacán puede encontrarse en Lemoine, 1960, pp. 201.

proceso industrial andino y novohispano, pues su producción alcanzó un amplio radio de comercialización. En el caso novohispano los tejidos de Puebla llegaron a consumirse en el virreinato del Perú y los de Quito cruzaron el espacio peruano hasta Chile, Tucumán, el Alto Perú y Buenos Aires, con un dinamismo poco usual.

Por otra parte, el problema de la concentración del trabajo, visto comparativamente, presenta diferencias importantes. Según Kriedte, Medick y Schlumbohm, en el caso de la Europa occidental se produce por los obstáculos que presentaba la cada vez más extensa red de campesinos y trabajadores proto-industriales hacia un eficiente control de la calidad de los efectos manufacturados, mientras que la concentración de trabajadores obrajeros tiene como base fundamental la dinámica y los niveles demográficos decrecientes, así como la especialización de un trabajo desconocido en el mundo indígena, pues la manufactura de la lana no formó parte de la economía familiar sino hasta después de la conquista y el lino prácticamente fue desconocido hasta finales del periodo colonial.[24]

Entre la organización manufacturera del obraje y la forma doméstica de producción, las formas gremiales sólo tuvieron en la práctica una relativa capacidad de presión en los lugares donde ésta se dio. En Nueva España, la ciudad de México y Puebla fueron los sitios más importantes. En el área andina se desconoce por completo el papel que jugaron los gremios, diferencia que puede sugerir una mayor fuerza de los centros urbanos novohispanos y un dominio total del mundo agrario-manufacturero en el segundo caso, hecho que será determinante al finalizar el periodo colonial para definir la estructura espacial de la producción textil. Este proceso se revelará con mayor fuerza en el siglo XVIII en Nueva España cuando los centros urbanos, particularmente de Puebla, México, Tlaxcala, Querétaro y Guadalajara se conviertan en lugares de atracción que absorverán al trabajador del campo que salía de sus regiones para acogerse

[24] Sobre el lino y cáñamo en Nueva España, véase SERRERA CONTRERAS, 1974.

a la sombra de la ciudad, particularmente en tiempos de crisis (al menos en la región de Puebla-Tlaxcala). En la región andina, en cambio, en Socorro en Colombia, Cuenca en la real audiencia de Quito, Cuzco en Perú y Charcas en el Alto Perú o Córdova, el hilador y el tejedor compartirán, en líneas generales, el trabajo de la agricultura con el de la industria. Pero este movimiento es sustancialmente diferente del que se dio durante el siglo XVI.

En el siglo XVIII, en especial durante la segunda mitad, tejedores domésticos independientes, criollos, mestizos e indígenas, se multiplican por diversas regiones del espacio colonial con una estrecha vinculación al mercado y una dependencia directa o indirecta del capital comercial.[25] Este movimiento expansivo supera las formas gremial y obrajera y adquiere gran dinamismo a lo largo del espacio colonial en niveles y proporciones que responden claramente a un incremento en la demanda de tejidos, sobre todo de algodón, y que desborda claramente la producción de autoconsumo. Por otra parte, sin comparar los niveles que alcanzó esta producción, los elementos analizados en el caso europeo resultan sugerentes en el caso americano, en especial dos de los ejes en torno a los que se produjo esta multiplicación: el trabajo doméstico urbano o rural y la presencia del sector mercantil, sin dejar de observar también sustanciales diferencias, que a la postre confieren especificidad al caso novohispano.

En este sentido, varios factores explican la expansión del trabajo doméstico y a domicilio que se produce en el espacio colonial novohispano en el siglo XVIII, pero particularmente después de 1750, fecha que para el caso textil no es arbitraria. En otros trabajos expuse los factores del cambio de manera más detallada, por lo que aquí sólo daré una corta referencia. Durante este tiempo las siembras de algodón se

[25] Además de las iniciales observaciones realizadas por Potash y Bazant en 1959 y 1964, respectivamente, ahora contamos con evidencias más amplias y concretas sobre este sector y su relación con el capital comercial. Por ejemplo, GONZÁLEZ ANGULO y SANDOVAL ZARAUZ, 1980; GONZÁLEZ ANGULO, 1983; MIÑO GRIJALVA, 1983, 1984 y 1987; THOMSON, 1986; SALVUCCI, 1987, TUTINO, 1985.

expanden por el sur de Nueva España, impulsadas por la legalización del repartimiento y el impulso de la corona, que veía una posibilidad de abastecer las fábricas catalanas. Este movimiento significó el fortalecimiento de una red bien estructurada por los comerciantes, que fueron los principales beneficiarios del monopolio que ejercieron sobre la materia prima, lo cual repercutió en un control directo de los agentes mercantiles sobre hiladores y tejedores, aunque ciertamente regiones importantes conocieron independencia y movilidad. Este hecho se vio complementado, durante las últimas décadas del siglo XVIII, por la expansión y multiplicación de giros mercantiles en el espacio novohispano y una acentuada tendencia al alza de los niveles de la producción minera, a pesar de los altibajos que se observan en su dinámica. Por otra parte, la expansión de los mercados y el crecimiento de la población en general constituyen dos factores clave del desarrollo textil de esta época. El primero estuvo relacionado con la ampliación de las provincias del norte y la ocupación de áreas antes vacías; en este sentido, los propios reales de minas fueron un mercado consumidor importante. El segundo, en cambio, a pesar de crisis y epidemias que afectaron particularmente a la población indígena, está estrechamente vinculado con un proceso de crecimiento especialmente del sector no indígena, aunque en ciertas coyunturas más que en otras. Sin embargo, las variantes regionales de la agricultura y las crisis agrarias van a configurar procesos migratorios distintos: la región de Puebla-Tlaxcala experimentará los efectos más agudos de las crisis que provocará una migración acentuada hacia México o de pueblos menores hacia Puebla,[26] en cambio, Querétaro, el Bajío y Gua-

[26] En esta región la inestabilidad de la población parece clara y su ritmo, a pesar de rasgos de crecimiento, sufre graves alteraciones que, como en el caso de Cholula, son definitivas. Una idea bastante clara de este proceso se encuentra en VOLLMER, 1973, pp. 47-49; CALVO, 1973, pp. 79-80; MALVIDO, 1973, p. 83; MORIN, 1973; GARAVAGLIA y GROSSO, 1987, p. 224. En todo este movimiento la ciudad de México cumplirá el papel de centro de atracción de la población. MORENO TOSCANO, 1973; MORENO TOSCANO y AGUIRRE, 1974, pp. 36-37; DAVIS, 1972, pp. 502-503; BOYER y DAVIS, 1973, pp. 41-42.

najuato se caracterizarán por un claro crecimiento demográfico y una estabilidad mayor con escasa movilidad de su población.[27] Hacia el occidente, Guadalajara, otro centro textil importante, crece con una numerosa población de inmigrantes.[28] Expulsión y permanencia, de todas formas, no cambiarán el hecho de que la industria textil se ubique, por una parte, a la sombra de los centros urbanos y, por otra, que muchos pueblos indígenas continúen produciendo tanto para sí mismos como para el mercado. Este doble movimiento determinó que en el caso de la industria urbana, el hilador o tejedor se desvinculara de su entorno agrario. Es entonces cuando la agricultura de subsistencia deja de ser la base agraria que absorbe parte de los costos. En el segundo caso, el tejedor rural, como sucedió en Tepeaca,[29] Acatzingo, Villa Alta, Toluca y otras zonas hacia el sur, continúa vinculado a la agricultura como actividad principal. Sin embargo, el tejido no fue para el campesino o agricultor pobre la única alternativa. En otras partes, hay evidencia de que durante el tiempo de paro estacional se dedicó también a la arriería como un recurso complementario.[30]

Lamentablemente, hasta ahora no es posible cuantificar las dimensiones de la producción doméstica, pero los testimonios sobre la importancia que adquirió esta industria son claros, sobre todo debido a la interrupción del comercio transatlántico. Pero al contrario de la europea, esta indus-

[27] BORAH y COOK, 1975; MORENO TOSCANO, 1972; MORIN, 1983, p. 9 y 1979, pp. 72-83. Para una apreciación numérica de la población textil de Querétaro, véase WU, 1984, p. 295.

[28] VAN YOUNG, 1981, p. 35 y 1988, pp. 147-148.

[29] La simbiosis agricultura industria en los pueblos indígenas puede ser ejemplificada por Tepeaca, sobre la cual se decía en 1792 que en esta "ciudad hay mucha cantidad de obrajes y en ellos muchos indios que sirven y tienen tierras que cultiban" CALVO, 1973, p. 13. Sin embargo, el observador de la época confunde talleres domésticos con obrajes.

[30] El subdelegado de Taxco decía en 1792 que "la arriería es el recurso de toda gente pobre, y las utilidades que resultan de esta ocupación son imponderables. A este ejercicio se dedican no sólo los que por profesión la ejercitan, sino todo labrador, fuese indio o español, pues pasando el tiempo de la labranza, que son cuatro meses, ocupaban el resto del año en conducir sus frutos a los mercados". En SERRERA, 1977, pp. 265-266.

tria se vio golpeada y reducida por los efectos del comercio exterior y la propia expansión de la industrialización capitalista, que terminará por integrar a sus esferas de influencia el extenso mercado colonial.

Así, todo el amplio movimiento que se observa en las regiones registradas por los censos de tejedores de 1781, 1793 y 1801 configuró centros textiles con características particulares definidas por su relación con el sector mercantil, por la simbiosis agricultura-industria y por el papel que cumplió el estado colonial y la propia condición étnica. Sin embargo, a pesar de las diferencias que pudieran encontrarse, llegaron a configurarse rasgos semejantes que prevalecieron en el trabajo doméstico de la época: el tejido fue ocasional, determinado por los ciclos de la producción agrícola, y por la mayor o menor disposición de la materia prima. Hubo casos en que el tejedor combinó también el trabajo en las minas con el textil. Por otra parte, el comerciante era el eje articulador entre capital y trabajo y actuaba como *habilitador*, *aviador* o *fiador* de la lana o algodón y el tejedor se reservaba la propiedad de los instrumentos de producción. En el caso de los centros algodoneros y textiles del sur de Nueva España, cuando el *repartimiento de mantas* renace con fuerza, la comunidad fue articulada por los alcaldes mayores. Éstos eran los encargados de repartir la materia prima para su hilado y tejido y, en un paso posterior, extraer la producción hacia los centros mercantiles a nombre de los comerciantes aviadores.[31] En otros casos el algodón salía hacia los centros urbanos, en donde los grandes comerciantes lo redistribuían hacia los pueblos con destino a sus *correspondientes*, que cumplían con la función de vender o habilitar a hiladores y tejedores.

En este movimiento hay que destacar, como se hizo respecto al siglo XVI, el carácter compulsivo de la organización textil del sur de Nueva España, que estuvo respaldado por el poder del estado colonial, y diferenciarlo del carácter abierto (aparentemente) de las relaciones entre tejedores y

[31] Borchart de Moreno ilustra perfectamente este caso. Véase BORCHART DE MORENO, 1977.

comerciantes de los pueblos y ciudades de Puebla, Texcoco, Tlaxcala, León, Zamora, etc. También es necesario distinguir de esta red de articulaciones el trabajo doméstico independiente en pueblos y lugares donde el tejedor indígena contribuía directamente al mercado, sin la intermediación del comerciante, como sucedió en Tepeaca[32] o Tlapa, cuyas ferias y mercados cumplían un papel fundamental. Este último pueblo puede ilustrar algo que pudo ocurrir en muchos otros. Aquí, la producción textil de la comunidad se vendía directamente a los comerciantes locales y forasteros que llegaban en ocasión de las ferias. En el propio mercado de Tlapa los indígenas vendían o intercambiaban sus tejidos y conseguían el algodón en greña. En general, según Dehoeve, era "impresionante ver cómo circulaban los productos textiles de una provincia a otra en el siglo XVIII. Así los mixtecos de la sierra vendían mantas y huipiles a las mujeres del norte de Tlapa. Sin embargo éstas compraban también huipiles de lana de Texcoco y faldas hechas en Puebla. Los hombres llevaban [ropa] de algodón tejida en Puebla. Mientras tanto, parte de las mantas y huipiles, junto con las medias, calcetas y rebozos se comercializaban en otras partes de Nueva España". Transacciones en las que en la mayoría de los casos intervenía el dinero.[33]

No hay duda que en general la participación de la comunidad indígena en la producción textil para el mercado fue en muchos casos determinante. Este mercado no competía con la producción extranjera, a la que estuvo más sujeta la producción del tejedor urbano. Este hecho le proporcionó especificidad, dado que, además, su funcionamiento mostró rasgos que la diferenciaron del caso europeo. La diferencia

[32] En Tepeaca, el grupo indígena traficaba constantemente con lana en los pueblos cercanos a la cabecera y otros más distantes, mientras que hacia el sur los indios "serranos", mixtecos y del Valle de Oaxaca comerciaban con algodón. La contribución de los tejedores domésticos se realizaba con tratos directos con los comerciantes. "Es ropa de lana, para vestuario de Yndios que ellos mismos trabajan y comercian con los españoles para conduzirlos a otros territorios". En GARAVAGLIA y GROSSO, 1987, pp. 235 y 239.

[33] DEHOVE, 1988, pp. 90-91.

fundamental se encuentra en que el componente del sistema no es en sí mismo el tejedor individual que actúa en el marco de "un creciente individualismo agrario", sino a la sombra de la comunidad como ente corporativo y más bien frente a un crecimiento y expansión constante de la propiedad agraria privada española, al menos en el centro de Nueva España. Por otra parte, en el caso del tejedor urbano, la base agraria de subsistencia al parecer fue inexistente. De esta forma, el trabajo textil en su conjunto es un trabajo complementario entre la producción del campo y la ciudad, separado quizás por los usos y costumbres de la población. Otra diferencia importante es que desde principios del periodo colonial el trabajo doméstico y el trabajo *informal* a domicilio se producen, al contrario de lo que sucedía en Europa, en el sector del algodón, mientras que el de la lana queda adscrito básicamente al obraje manufacturero y al gremio urbano. Ciertamente el trabajo del algodón en el primer siglo colonial también fue compartido por artesanos tejedores, particularmente en Puebla. Por otra parte, la producción local fue muy sensible a las variaciones del comercio exterior, aunque en términos de su comercialización alcanzó no sólo a abastecer al mercado local, sino también al interregional, pero la producción no tuvo como destino el mercado internacional. En cuanto al salario, no fue sólo el dinero y coexistió con los pagos en especie, aunque con un valor referente al mercado. Otra característica diferente importante es que en las zonas de trabajo compulsivo la organización del trabajo tuvo a la mujer indígena como eje en torno al cual giró la producción, mientras que en las zonas urbanas fue el hombre y la familia la unidad básica de producción. Finalmente es necesario mencionar que el componente tecnológico reconoció tradiciones distintas. En general, al finalizar el periodo colonial buena parte de la producción textil se dio en torno a los pueblos y ciudades, pero como en el caso de Europa occidental, éstos también fueron centros en donde los tejedores e hiladores vendían sus efectos, y se abastecían de materia prima y de alimentos que ellos no producían. En el caso del tejedor urbano, parece haber estado articulado precariamente al mundo económico y socialmente

fue catalogado como "gente infeliz y miserable", ubicada en los barrios marginales de los centros textiles, en los "suburbios" como decían los administradores de alcabalas. Era, en buenas cuentas, un trabajo realizado por la "plebe".[34]

No quisiera dejar de anotar un problema en nuestro análisis que me parece importante: la constitución de la unidad familiar como eje del trabajo proto-industrial, para las regiones de *compulsión y repartimiento*. En éstas, al contrario de lo que sucedía en el modelo clásico, no es la familia completa, "toda la casa", la que interviene en el proceso productivo, sino sólo *parte* de la casa, con la mujer como centro del movimiento. Este hecho fractura el modelo, aunque desde el principio se había visto afectado al intervenir el estado colonial como ordenador del trabajo, primero como parte del tributo y luego como repartimiento. Por ahora no se pueden saber los alcances ni repercusiones de este problema, pero creo que es necesario señalarlo.

En conclusión, se puede percibir en la dinámica del trabajo textil colonial un acentuado nivel de patrones hereditarios en torno a la comunidad indígena, que tiende a perderse en el caso del tejedor urbano. Se percibe una clara localización espacial de los centros y regiones dedicados a labores industriales cerca de las zonas productoras de materia prima o ligadas económicamente a ellas, como fue el caso de la región de Puebla, Tlaxcala, Villa Alta y otros pueblos de la jurisdicción, o la misma Guadalajara en el siglo XVIII. Además, en el caso de la lana, si bien se reconoce una continua expansión de las fronteras de la crianza de ganado lanar desde el Bajío hacia el norte, existen multitud de haciendas y

[34] Los casos de San Luis Potosí o Celaya pueden ilustrar este hecho. "Esta gente aplicada a la industria apenas le quedaba después de sus fatigas, un triste jornal con que subsistir. Difícilmente pueden pagar los dos o tres o cuatro reales mensuales en que está pensionado cada telar. Y finalmente, que con atención a que en temporadas no trabajan por falta de avío, interrumpen sus obras o se ausentan por varios accidentes." También: "Ahora —decía el administrador de Celaya— habiendo yo pasado a reconocer personalmente los parajes en que están los telares, me he llenado de compasión al ver dentro de una estrecha pieza... de adobe, hombres casi desnudos, sin más aperos que su telar donde están trabajando". MIÑO GRIJALVA, 1984, pp. 274-275.

ranchos al interior del reino —como los complejos jesuitas, por ejemplo— que inducen a pensar en la importancia de la producción lanera. En el caso colonial se puede hablar de que la producción textil se produjo precisamente en las regiones caracterizadas por una agricultura comercial, como es el caso del Bajío, Jalisco y la región de Puebla y Tlaxcala, a pesar de coyunturas críticas y epidemias que repercutieron en el ritmo de la población, particularmente de la indígena. En este sentido la presión sobre los recursos pudo disminuir en unos casos e incrementarse en otros, producida por el crecimiento natural de la población y, sobre todo, por la extensión de la propiedad agraria sobre la tierra de los pueblos. Así, el problema de la densidad de población como factor importante para el desarrollo de la industria textil se reduce y se vuelve secundario, como en el caso del factor matrimonio temprano-crecimiento de la población, acerca del cual, como piensa Thomas Gerst, todo indica que en el caso novohispano la edad en que las parejas contraían matrimonio siempre fue muy temprana.[35] Sin embargo, esta diferencia en relación al caso europeo no termina por anular el propio proceso colonial, como tampoco el hecho de que buena parte de la producción industrial se haya ubicado alrededor de las ciudades más importantes. Todo lo contrario, creo que estas diferencias proporcionan rasgos específicos al caso novohispano. Entre estos límites se ubica también el problema del mercado interno colonial, destino de la producción de tejedores y obrajes americanos; por ello, me parece que lo importante no es la extensión de los mercados, sino la constatación del hecho de que hubo un sector textil mercantilizado y un amplio mercado consumidor, complementado por una extensa red de unidades domésticas vinculadas al proceso de producción, que finalmente constituye esa "base estructural común" que caracterizó a la proto-industria. Por ello no encuentro obstáculos para hablar de proto-industria colonial, aunque ciertamente *éstos se vuelven insuperables* si pensamos en aplicar el término *proto-industrialización*, como un proceso secular de crecimiento que desem-

[35] En WOBESER, 1989.

bocó en la siguiente etapa: la industrialización.

REFERENCIAS

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1987 "Señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del sistema colonial", en *Anuario de Estudios Americanos*, XLIV, pp. 325-410.

BAZANT, Jan

1964 "Evolución de la industria textil poblana (1544-1845)", en *Historia Mexicana*, XIV:1 (53), (ago.-sept.), pp. 131-143.

BORAH, Woodrow y Sherburne F. COOK

1975 "El centro urbano como foco para la emigración en la Nueva España", en Jorge E. HARDOY y Richard P. SHAEDEL (comps.): *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia*. Buenos Aires, Ediciones Siap, pp. 113-132.

BORCHART DE MORENO, Christiana Renate

1977 "Los miembros del Consulado de la ciudad de México en la época de Carlos III", en *Jarbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (14), pp. 134-160.

BOYER, Richard E. y Keith DAVIS

1973 *Urbanization in 19th-Century Latin America, Statistics and Sources*. University of California, Los Angeles University Press.

CALVO, Thomas

1973 *Acatzingo. Demografía de una parroquia mexicana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CLARKSON, L. A.

1985 *Proto-Industrialization: The First Phase of Industrialization?* Macmillan, Hong Kong, Economic History Society, Macmillan.

COLEMAN, Donald Cuthbest

1983 "Proto-Industralization: A Concept too Many", en *Economic History Review*, XXXVI:3 (ago.), pp. 435-448.

DAVIS, Keith A.

1972 "Tendencias demográficas urbanas durante el siglo XIX", en *Historia Mexicana*, XXI:3(83) (ene.-mar.), pp. 481-524.

DEHOVE, Daniele

1988 "El pueblo de indios y el mercado: Tlapa en el siglo XVIII", en Arij OUWENEEL y Cristina TORALES PACHECO (comp.), *Empresarios indios y estado. Perfil de la economía mexicana (Siglo XVIII)*. Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, «Latin American Studies, 45», pp. 86-102.

ELEY, Geoff

1984 "The social history of industrialization: 'proto-Industry' and the origins of capitalism", en *Economy and Society*, 13:4, pp. 519-539.

GARAVAGLIA, Juan Carlos y Juan Carlos GROSSO

1987 "El abasto de una villa novohispana: mercancías y flujos mercantiles en Tepeaca (1780-1820)", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales* (2), pp. 217-253.

GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina

1972 "La visita de Fray Luis de Cifuentes, Obispo de Yucatán", en *Anuario de Estudios Americanos*, XXIX, pp. 229-260.

1979 "El gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana", en *Homenaje al Dr. Muro Orejón*. Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Sevilla, pp. 123-153.

GONZÁLEZ ANGULO AGUIRRE, Jorge

1983 *Artesanado y ciudad a finales del siglo xviii*. México, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica.

GONZÁLEZ ANGULO, Jorge y Roberto SANDOVAL ZARAUZ

1980 "Los trabajadores industriales en Nueva España, 1750-1810", en Enrique FLORESCANO (coord.), *La clase obrera en la historia de México. De la colonia al Imperio*. México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 173-238.

GONZÁLEZ DE COSÍO, Francisco

1952 *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo*

XVI. México, Archivo General de la Nación.

GULLICKSON, Gay L.

1983 "Agriculture and Cottage Industry: Redefining the Causes of Proto-Industrialization", en *The Journal of Economic History*, XLIII:4 (dic.), pp. 831-850.

KRIEDTE, Peter, Hans MEDICK y Jürgen SCHLUMBOHM

1986 *Industrializacion antes de la industrialization*. Barcelona, Editorial Crítica.

LEMOINE, Ernesto

1960 "Relación de agravios de los naturales de la Provincia de los motines de Colima contra su Alcalde Mayor y Juez Congregador (1603-1604)" Introducción y notas por E. L., en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2ª Serie, I:2, pp. 201-212.

MALVIDO, Elsa

1973 "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1641-1810), en *Historia Mexicana*, XXIII:1(89) (jul.-sept.), pp. 52-110.

MENDELS, Franklin

1972 "Proto-Industrialization: The First Phase of the Industrialization Process", en *Journal of Economic History*, XXXII, pp. 241-261.

MIÑO GRIJALVA, Manuel

1983 "Espacio económico e industria textil: los trabajadores de Nueva España, 1780-1810", en *Historia Mexicana*, XXXII:4(128), pp. 524-553.

1984 "Obrajes y tejedores de Nueva España, 1750-1810", tesis doctoral, El Colegio de México.

1987 "Capital comercial y trabajo textil: tendencias generales de la protoindustria colonial Latinoamericana", en *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (9), pp. 59-79.

MIRANDA, José

1980 *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*. México, El Colegio de México.

MORENO TOSCANO, Alejandra

1968 *Geografía económica de México. Siglo XVI*. México, El Colegio de México.

1972 "Economía regional y urbanización: tres ejemplos de relaciones entre ciudades y regiones en Nueva España a finales del siglo XVIII", en *Urbanización y proceso social en América*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

MORENO TOSCANO, Alejandra y Carlos AGUIRRE

1974 "Migraciones hacia la ciudad de México durante el siglo XIX: perspectivas de investigación", en *Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México*. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MORIN, Claude

1973 *Santa Inés Zacatelco, 1646-1812. Contribución a la demografía histórica del México colonial*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1979 *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía regional*. México, Fondo de Cultura Económica.

1983 "Proceso demográfico, movimiento migratorio y mezclas raciales en el estado de Guanajuato y su contorno en la época colonial", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, IV:16, pp. 6-18.

PASTOR, Rodolfo

1985 "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación. De sus orígenes a la crisis de 1810", en Woodrow BORAH (Coord.), *El Gobierno Provincial en la Nueva España, 1570-1787*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 201-236.

PERLIN, F.

1983 "Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia", en *Past and Present* (98), (feb.), pp. 30-95.

POTASH, Robert

1959 *El Banco de Avío de México. El fomento de la industria, 1821-1846*. México, Fondo de Cultura Económica.

QUEZADA, Sergio

1986 "Producción del tributo y mercado colonial. El caso de Yucatán. Una provincia novohispana, 1550-1580", Ponencia presentada en el VII Simposio Internacional de Historia Económica, Lima, CLACSO/IEP.

SALVUCCI, Richard

1987 *Textiles and Capitalism. A Economic History of the Mexican Obrajes, 1539-1840.* Princeton, Princeton University Press.

SERRERA CONTRERAS, Ramón María

1974 *Cultivo y manufactura de lino y cáñamo en Nueva España, 1777-1800.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

1977 *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

SCHREMMER, Eckhart

1981 ''Proto-Industrialization: A Step Towards Industrialization?'', en *Journal of European Economic History*, x, pp. 653-670.

THOMSON, Guy

1986 ''The Cotton Textile Industry in Puebla during the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries'', en Nils JACOBSEN y Hans-Jüngen PUHLE (comps.) *The Economies of Mexico and Peru during Late Colonial Period, 1760-1810.* Berlin, Colloqium Verlag, «Bibliotheca Ibero-Americana 34», pp. 169-202.

TUTINO, John

1985 ''Guerra, comercio colonial y textiles mexicanos: El Bajío 1585-1810'', en *Historias* (11), (oct. dic.), pp. 15-46.

VAN YOUNG, Eric

1981 *Haciendas and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820.* Berkeley, University of California Press.

1988 ''Island in the Storm: Quiet Cities and Violent Countryside in the Mexican Independence Era'', en *Past and Present* (118), (feb.), pp. 130-152.

VOLLMER, Günter

1973 ''La evolución cuantitativa de la población indígena en la región de Puebla (1570-1810)'', en *Historia Mexicana*, XXIII:1(89), (jul.-sept.), pp. 43-51.

WOBESER, Gisela von

1989 ''Sobre Thomas Gerst: Die wirstchaftliche Entwick-

lung Mexikas und das Problem des Proto-Industrialisierung am Ausgangder Koloruálzeit" en *Historia Mexicana*, XL:2 (154) (oct.-dic.).

WU, Celia

1984 "The Population of the City of Querétaro in 1791", en *Journal of Latin American Studies*, (16), (nov.), pp. 277-307.

ZAVALA, Silvio

1985 *El servicio personal de los indios en Nueva España, 1521-1575*. México, El Colegio de México-El Colegio Nacional.

EL TRABAJO PREVIO A AMÉRICA

Carlos BOSCH GARCÍA
Instituto de Investigaciones Históricas
UNAM

HABLAR DE LA INFLUENCIA DE LA edad media, en este tema, no es necesario para quienes han trabajado la conquista. La edad media es el fundamento para el arranque de cuanto ocurriría después. Podemos pensar que el anhelo de todas las naciones fue ir en busca de ensanchar su espacio y que con ello abrían, a la vez, el del mundo occidental. De tal manera, resultaron los nuevos esquemas que proporcionaron otros conceptos de la cultura, de la comunicación y de la relación mundial.

El esfuerzo humano, llevado a cabo para poder lograr el descubrimiento americano, fue extraordinario y explica la necesidad de la conquista americana si se recuerda que para descubrir hubo que terminar la *Reconquista* del territorio ibérico conquistado por los sarracenos. Además hubo que emprender, junto con ellos y con los judíos, el estudio y la reinterpretación de los conocimientos del mundo clásico sobre la naturaleza y que definir también el espíritu, además de entrar en el mundo del arte de la navegación, sin el que hubiera sido imposible la conquista precedente de los océanos, de sus corrientes marinas y atmosféricas, o alterar el tamaño y la forma de las naves pesqueras castellanas y portuguesas para terminar logrando las carabelas cuya vida finalizó, después de que fueron las heroínas de tantos esfuerzos, para dar paso a los galeones. Pero la diversidad de las naciones hispánicas de Iberia proporcionó tanta riqueza humana como

participó en el fenómeno histórico, que se iniciaría con la reconquista de su propio territorio. Esas naciones ibéricas y la forma diferente en que cada una de ellas concibió el capítulo de su propia reconquista dentro de la península, y las diferentes personalidades de cada una de ellas, dieron lugar a una dialéctica compleja entre la costa y el interior peninsular. Inevitablemente se reforzó la identidad cristiana y la defensa de las nacionalidades surgidas de los reinos medievales que intervinieron en esa reconquista, y lo mismo sucedió con aquellos que fueron reconquistados.

Resulta difícil observar este fenómeno en las diferentes tonalidades de la organización interna de cada una de esas naciones, pero también se destaca el significado que, para ellas, tuvo la relación con el mundo exterior. Esa relación no se practicó por igual en todas las naciones porque en unos casos se trató de reinos internos y en otros de reinos marítimos. Los primeros estaban impedidos en la relación con el exterior y los últimos, situados al pie del mar, fueron empujados a ella por simples razones geopolíticas.

Los condados catalanes, y después el reino de Aragón, establecerían comunicaciones comerciales y culturales con el Mediterráneo. El aprendizaje difícil de esa comunicación facilitó al mundo occidental el dar los pasos siguientes que abarcaron la totalidad del mundo abierto en nuevos confines a partir del final del siglo XV.

La política marítima de Cataluña brinda la nueva razón de la tolerancia experimentada en los contactos con el mundo árabe y también con el cristiano, asentando principios de libertad para la humanidad. Se debió a esa tolerancia que los comerciantes catalanes del Mediterráneo desobedecieran al papa para comerciar con los musulmanes aunque luego pagaran las penas impuestas por el Vaticano. Más adelante consideraron, como parte del precio de sus mercancías, la multa correspondiente para que el papa perdonara la desobediencia. Esos catalanes también establecieron principios generales de tradición institucional municipal y de libertad humana, dando lugar al nacimiento de cuerpos colegiados parlamentarios como el Consejo de los Ciento, las universidades y los consulados de mar. Todos ellos se convirtieron

en instrumentos de convivencia y de respeto que más tarde serían utilizados por Castilla y finalmente trasladados por ésta hacia América.

Todos los conocimientos recogidos del Oriente tuvieron que entrar en juego: filosofía, astronomía, cosmografía, geografía, ingeniería naval, ciencias de la navegación, cálculos, portulanos, cartas de navegar, compases y arte de marear. Todo ello sería una parte fundamental del movimiento siguiente que proyectaría la humanidad hacia adelante en su evolución, hacia la aventura del nuevo continente.

Esa experiencia mediterránea fue legada por el pueblo marinero y comerciante, de vieja herencia fenicia, helénica y romana, convencido de la importancia de la clase media y de la burguesía, que lanzaba sus fórmulas precapitalistas a vuelo.

El comercio catalán nos parece de importancia porque, además de su contribución marina mediterránea que fue muy importante, también se extendió hacia África donde, desde 1346, la expedición de Jaime Ferrer llegó al Riu D'Or, lugar que los portugueses descubrirían años más tarde en las navegaciones de esos confines. Sin embargo desde 1258 se comerciaba con Túnez y en 1301 se estableció una aduana tunecina apoyada en un tratado que Jaime II forzó con el bey. En ella la mitad de los pagos hechos por mercaderes catalanes eran cedidos a la ciudad de Barcelona. El tratado permitió la importación de hierro a Túnez y de allí se trajeron oro y coral que se manufacturaba en Barcelona. A pesar de la interrupción del comercio tunecino durante el siglo XV, más tarde las relaciones se ampliaron con Bugía y con Tlemcén y una de las ramas de la ruta del oro africano logró proyectarse hasta el puerto de Orán. Los catalanes no lograron tomar Ceuta, lugar que atacaron repetidamente desde 1227 a 1415 cuando lo hicieron los portugueses con ayuda de andaluces y genoveses. Sin embargo, ello no impidió que exploraran el continente africano, el Sudán, el Chad y Uganda. Esos viajes aparecen registrados en los viajes mallorquines por medio de caravanas de camellos primorosamente dibujados, que iban en busca de oro y esclavos sudaneses. Las rutas africanas establecidas para el comercio

terminaron en el Mediterráneo y sus puntos de salida fueron Túnez, Bugía y Tlemcén, por ello existió la tendencia monopolizadora catalana en esos importantes puertos de llegada del comercio al norte de África. Se entiende, pues, que los catalanes hayan sufrido un severo golpe en su economía al cambiar la dirección del comercio del oro, a mitad del siglo XV, porque los portugueses establecieron sus negocios en Guinea.

Esas líneas de comercio se lanzaron hacia el Mediterráneo y hacia África, pero en el siglo XIII se ampliaron con otras en el Atlántico, al que llegaron siguiendo a los genoveses, para establecer un punto clave en Brujas que los relacionara con la liga hanseática. La correspondencia de Brujas con Barcelona dominó la estructura comercial atlántica durante buena parte del siglo XIV y, cuando sobrevino la declinación de Barcelona, Brujas sufrió en su comercio pues Amberes, la nueva capital económica del norte europeo, heredó su actividad.

Políticamente también hubo relaciones entre la corona de Aragón y el ducado de Borgoña, que fueron motivo de alianza en la guerra con Francia. Aunque el comercio catalán floreció, decayó en el siglo XV por culpa de la piratería que tuvo lugar en el mar y por razones circunstanciales, que no podemos reseñar aquí por falta de espacio. Sin embargo registraremos que una buena parte del comercio entre Cataluña y Borgoña se debió a las compras de vino borgoñés preferido en el Mediterráneo por ser menos alcohólico que el local.

Semejantes aventuras y extensiones de la navegación y del comercio requieren de infra y supraestructuras importantes en torno al mundo marinero. Hubo que construir tres tipos de naves destinadas a diferentes propósitos y con diversos cupos, que se midieron inicialmente en botas. Basta decir que desplazaban desde veinte hasta novecientas toneladas y que los comerciantes catalanes no evitaron ningún esfuerzo para incrementar sus fortunas, incluyendo el de llevar a efecto los contratos de las atarazanas. Fueron capaces de producir la "Coca de Bayona", nave básicamente atlántica, de mayor cupo que las mediterráneas, construida a fines del siglo XIII, y que dos siglos después se transformó en

la carabela de los grandes descubrimientos. Aparte, se necesitó de los apoyos capaces de absorber las actividades resultantes de ese comercio. Se atendieron tareas portuarias y el movimiento de mercancías, desde sus finanzas hasta su venta, que debían ser atendidas con la puntualidad rigurosa del *negotium rectum et mercatum perfectum*, que serían las dos condiciones distintivas de la mentalidad catalana burguesa de los siglos siguientes.

En consecuencia, se organizaron las lonjas de tipo italiano como los centros de financiamiento y de intercambio de los productos en Cataluña, Valencia y Mallorca. El valor que las lonjas fueron capaces de mover en sus transacciones las convirtió en lugares lujosos por donde pasaba todo tipo de mercancías. Vino luego el *Consulat de mar* en el que hay que distinguir entre los cónsules establecidos en el extranjero como representantes del rey en las flotas comerciales y la función importante de dirimir los pleitos y los problemas de todo tipo relacionados con el comercio marítimo en la metrópoli.

Cuando el comercio y las expediciones aumentaron hubo que recurrir a las *alhóndigas* (almacenes) y el cónsul abandonó la nave para representar al rey y los intereses en tierra extranjera. Desde otro punto de vista, el *Consulat de mar* resultó ser una institución paralela a ese consulado, apoyada en el antecedente de la universidad de los prohombres de ribera, creada en 1257 por Jaime I de Barcelona, que reunía constructores y mercaderes del área del puerto para vigilar y reparar la ribera donde llegaban las naves. El "Consulat" se rigió por los usos acostumbrados en Barcelona, los *usatges*, para los asuntos marinos. Por un lado reunía a las personas interesadas en las cuestiones del mar mientras que por el otro se constituía en tribunal especial destinado a resolver las disputas y las controversias surgidas en el comercio marítimo. La eficiencia del consulado se mantuvo con el uso del código barcelonés, de importancia excepcional en la expansión marítima, promulgado por Pedro el Ceremonioso.

Tal parece que, de pronto, florecieron distintos instrumentos que a la vista se resumieron en la existencia de naves adecuadas, capital y producción para el comercio y una cier-

ta cantidad de iniciativa y organización.

No puede hacerse a un lado el hecho del desarrollo espiritual paralelo a todas estas actividades. Desde el final del siglo X el ambiente económico y político favoreció con su desarrollo la existencia de un vigor económico que desde 882 se acompañó de la fuerza espiritual adecuada y correspondiente, pues Cataluña fue el centro principal de la espiritualidad que nació en los Pirineos.

Gerberto el Monje, que fue a estudiar ciencia musulmana a Cataluña a mediados del siglo X, llegó desde Aurillac en la comitiva del conde Borrell II. Ahí encontró la magnífica biblioteca del monasterio de Ripoll. Ese florecimiento cultural monástico culminó en el siglo XII bajo el abadiazgo de Oliba. En su monasterio se hizo la primera producción historiográfica catalana redactada en diversas etapas con obras cruciales para la historia de Cataluña.

El movimiento literario de Ripoll iniciado en el siglo XI, e impulsado en el oriente de España por el abad, colocó a Cataluña naciente en un nivel espiritual envidiable entre los pueblos cristianos de occidente. Así, después de deslindarse la lengua catalana en documentos fechados en el año 1000, aunque la transformación se hubiera iniciado desde 839, cuando tuvo lugar la consagración de la Seo, se logró una literatura religiosa en lengua vulgar desde principios del siglo IX ordenada por los concilios para predicar. El resultado fueron las *Homilies d'Organa* del fin del siglo XII. Siguieron las *Gestas Comitum* que conservaron la memoria oral de las tradiciones históricas y finalmente se plasmaron los cantos con la historia de los personajes de la reconquista que pasaron a formar parte de la poesía popular en cuyas versiones más viejas incluyeron la famosa *Cançó del compte d'Arnau*.

El empuje fue de tal naturaleza que la biblioteca de Ripoll iniciada por Guifré I con libros únicos, rivalizó con la de Monte Casino, con la de Bobia y con la de Saint Gall, los tres grandes monasterios contemporáneos. Se enriqueció después con el abad Arnulfo (948-970), que debió dirigir los estudios de Gerberto. La biblioteca de Ripoll se convirtió en el lugar de reproducción de muchos manuscritos al final del siglo X y principios del XI. Además de Silvestre de Aurillac,

papa Silvestre II, surgieron hombres importantes y famosos; matemáticos, poetas y filósofos que ocuparon puestos de altura. Allí se encontró una reproducción única del célebre planisferio de Teodulfo de Orleáns y fue el punto de partida para la transmisión de la alta ciencia humana a Europa. El esfuerzo culminó con las mencionadas *Gestas Comitum*, que representan la historia de la propia Cataluña.

Estas observaciones muestran que la cultura catalana puso las bases de su conciencia en el siglo X y de manera ascendente se desarrolló en el siglo XI para llegar a su época de plenitud desde el XII al XIV. Entre el siglo XI y el XII arraigaron la lengua y el germen literario. La prosperidad económica con largos periodos de paz interior apoyada en el orden jurídico, constituyó la señal externa del surgimiento cultural. Con la herencia carolingia incrementada por sus relaciones con el Califato de Córdoba en el siglo X y con los mozárabes de un lado y las relaciones con Italia del otro, en el último tercio del X y durante el siglo XI, además de sus relaciones establecidas con los monasterios franceses, se pudo mantener el alto nivel de civilización. El movimiento se centró en el famoso monasterio de Ripoll, protegido por los condes y convertido en el gran centro cultural europeo. Lo mismo sucedió con la corte condal de Barcelona en el siglo XI.

El comercio catalán, al proyectarse hacia África y las navegaciones hacia las Canarias, promovidas en función de ese comercio, influyó sobre los portugueses, quienes después de sus descubrimientos atlánticos y de llegar a Madeira y a las demás islas portuguesas, empezaron a incursionar por las costas occidentales del continente negro. Alcanzaron a rodear el cabo de Buena Esperanza, exploraron la costa oriental africana y navegaron el océano Índico con la ayuda del piloto Aben Machid, quien en 1489 los llevó desde Malindi a Calicut. Entre 1489 y 1490 Machid terminó sus tratados naúticos, que fueron la suma de la teoría, la práctica y la síntesis de la ciencia de la navegación de los últimos años del siglo XV.

Esos conocimientos de los portugueses tuvieron sólidos apoyos en las aportaciones catalanas y en las arábigo-an-

daluzas, así como en las de los judíos de la escuela de traductores de Toledo.

Detenerse en ese mundo de conocimiento, que fue el pilar de todas las aventuras, significa entrar en un abismo lleno de complejidad, tolerancia y respeto incluso entre religiones opuestas. Esas cualidades que, en conjunto, dieron características notables a esos estudios.

Toledo y Ripoll fueron los grandes centros donde se produjo la tarea de difusión de conocimientos relacionados con cuanto uno pueda imaginar posible en esa época. Y lo cierto fue que abrieron para el intelecto la riqueza del conocimiento clásico, oriental, católico, árabe y judío en provecho de la ciencia general, con la ayuda de los traductores judíos y árabes al latín, que atrajeron, por su brillantez, a hombres sabios de todas las naciones. Los resultados obtenidos de esas especialidades se registraron en las islas Baleares en los portulanos y en las cartas de navegación por los diseñadores. Después de la expulsión, los judíos continuaron su tarea en la escuela de Sagres de Portugal, dirigida por Enrique el Navegante, quien no creía en las noticias inverosímiles y fantasiosas de los marinos, a los que calificaba de "lendas boas para creanças".

Sin duda esos esfuerzos enseñan el verdadero sentido de la cooperación intelectual que, desde el tiempo de Pedro IV de Aragón, obligaba a llevar en las galeras dos cartas de navegar cuya importancia se aprecia en las publicaciones catalanas sobre el tema. En la biblioteca del rey Martín, muerto en Barcelona en el año de 1410, existieron el *Libre de la ordenació de la mar*, el *Libre de les naos* y el *Libre sobre la carta de navegar*, mismos que redujeron a tratados una serie de preceptos necesarios para formarlos. El mismo empeño existió en Barcelona, Mallorca, y Valencia e Italia, y el infante portugués acudió tanto para obtener maestros judíos mallorquines como para conseguir las cartas allí confeccionadas. El primero de esos maestros en pasar de Mallorca a Portugal para enseñar su famoso mester fue Mestre Jacome. Luego le siguieron otros muchos.

Así se produjo el corolario logrado, después de mucho esfuerzo continuado durante un largo periodo, iniciado al final

del siglo VIII, cuando los árabes difundieron la técnica para la producción del papel. Así, mientras las escuelas cristianas se empeñaban en enseñar a sus pupilos el canto eclesiástico, la lectura y las cuatro reglas, y mientras toda Francia acudía a Metz y a Soissons, los árabes mandaban embajadas para buscar los buenos libros griegos y latinos; erigían observatorios para aprender astronomía; hacían viajes para instruirse en historia natural y fundaban escuelas para enseñar todas las ciencias, hasta donde era posible.

Nadie puede extrañarse, hoy en día, del cúmulo de estas influencias de la civilización arábigo-andaluza sobre la cristiana-peninsular y tampoco de las características de sensibilidad que quedaron, en lo que hoy se considera Andalucía, debidas a tantos siglos de convivencia y de mestizaje de las dos civilizaciones. Pero no fue sólo en la zona andaluza donde surgieron esas características sino que, de hecho, fueron fundamentales en la vida de los pueblos del occidente europeo, en unos casos con influencia directa y en otros indirecta.

Además de difundir el trascendental invento chino del papel en el siglo VII, como dijimos anteriormente, los árabes dieron a conocer animales, flores y el café, que usaron los sufíes de Arabia en el siglo XV y que pasó a Constantinopla para ir de ahí a Marsella desde donde se generalizó su uso. Dieron asimismo a conocer industrias y enseñaron la fabricación del jabón duro de sosa, los tintes del cabello y el azúcar de caña, que llevaron de la India a Persia en el siglo XVII y que plantaron donde el clima era adecuado.

Por medio de la alquimia, a la que tuvieron afición, lograron colores, perfumes, drogas falsas, piedras preciosas hechizas, perlas artificiales. También introdujeron los juegos de montería y cetrería.

Si ésos eran los campos de la naturaleza a que se dedicaron, también los encontramos en los de la ciencia, donde aportaron la base del conocimiento científico, porque desde España fueron capaces de influir en la ciencia europea. Sus contribuciones no se limitarían al periodo de la invasión y ocupación española, sino que muchas se utilizarían hasta bien avanzada la época moderna.

Una obra importante que se escribió en este periodo fue *Aphorismi Johannis Damasceni* (Bolonia, 1489), cuyo verdadero autor fue el médico cristiano Abenmasawith de Jundisapur. Abenmasawith escribió también otras obras, como el primer tratado conocido de oftalmología en el siglo IX, y además hacía trabajos de disección en monos. Hubo otros trabajos que perduraron en el tiempo, como la *Practica sive breviarium* de Yahya ben Serapion, de la cual se iniciaron incluso traducciones del siríaco, su lengua original, al árabe; del árabe al latín, por Gerardo de Cremona quien en el siglo XII se estableció en Toledo y trasladó al latín los tesoros de la ciencia islámica. De estos tesoros se hicieron varias ediciones en el siglo XV, con los títulos *Therapeutica methodus...*, *Breviarius*, *Aggregator*, *Pandectas*, entre otros, cuyas ediciones se repetirían en el siglo XV entre 1479 y 1499, y que originalmente fueron el producto de la pluma de otro siríaco cristiano de la segunda mitad del siglo IX.

No podemos insistir en la cantidad enorme de tratados de medicina y de otros temas que se escribieron, como *De particularibus dietis* de Isaac Judaeus, en realidad Isaac Israeli, judío de Cairuan muerto en 932 en Lyon; obra que fue escrita en 932, traducida por Constantino el Africano y difundida durante la edad media en hebreo y en castellano. También hay que mencionar al importantísimo médico, eminente entre los científicos del mundo entero, Avicena, Abuali Ben Siva (980-1067), a juzgar por las repetidas reediciones de su obra y la influencia que tuvo en el mundo entero durante la edad media.

Debemos contraernos a las aportaciones que se relacionaron con nuestro tema. Sin embargo, las notas anteriores, aunque breves, nos dan una idea de la amplitud de los intereses y de la importancia que tuvo la producción medieval para el mundo cristiano, además de constituirse en una clara muestra del intercambio de conocimiento que supuso el solo hecho de emprender y divulgar semejante magna obra.

Desde el siglo XII, en que lo diera a conocer Gerardo de Cremona, hasta el siglo XVI, cuando se imprimió en Nüremberg (1504 y 1549), interesó en Europa el libro *De scientia motus morbis* de Masallah, cuyo autor se registró en *Margarita*

Philosophica (1503) con su tratado del astrolabio. También fue importante la *Megale syntaxis* de Ptolomeo, traducida con el nombre de *Almagesto*, que se perpetuó en Europa por medio de las traducciones árabes muchas veces vertidas al latín. El sistema de numeración, nuestro *Algoritmo*, debe su existencia a la traducción titulada de *Algoritmi liber*, la obra más famosa de Aljoarizmi, matemático del siglo IX. El mejor tratado árabe del astrolabio lo conocieron los cristianos en la traducción del llamado *Anaritius*, *Alnairizi*.

Nombres famosos fueron también Alfraganus, con sus *Elementos de astronomía* que se usaron desde el siglo XII al XVII en manuscritos y ediciones repetidas, y Albatenio con su *Scientia stelarum* traducida por Roberto de Retines a principio del siglo XVI. Esa obra fue conocida por Alfonso el Sabio y por Regiomontano, por Nicolás y Cusa y Copérnico además de Tycho Brahe. Maslama de Madrid escribió su comentario del *Planisferio* de Ptolomeo, traducido por Rodolfo de Brujas en la primera mitad del siglo XII, y que fue impreso en Basilea en 1536, y en Venecia en 1538. También sonaron los nombres de Azarcali, o Azarquiel, cuyos libros conoció y utilizó Alfonso X. Otros autores, como Profacio el Judío y Andaló di Negro fueron traducidos por Guernacio al italiano y por Juan de Ligneres al francés. Del sevillano Cheber ben Aflah se editó su astronomía en Nüremberg en el año de 1534 y de Alpetragio se publicó el *Petruchi*, obra que se oponía a la concepción del mundo de Ptolomeo en las concepciones de los epiciclos y de las excéntricas. La *Astronomía* de Ptolomeo fue traducida por Michael Scoto, a principios del siglo XIII, al hebreo por Moisés de Tibbon. En latín se publicó en Venecia en 1531. Todos los antecedentes son nombres famosos y de relieve dentro del cúmulo de autores árabes de astronomía conocidos por los cristianos. Aportaciones importantes en relación con nuestro tema de estudio fueron la *Óptica* de Alhazen (Abenalhaitam), 965-1039, quien con su *Método experimental* llegó a utilizar la cámara obscura; o las obras astrológicas de Abumasar (muerto en 886) traducidas por Juan Hispalense y por Hermann el Dálmata, que se imprimieron en Augsburgo, en 1489, y luego en Venecia.

Estas corrientes de conocimiento árabe tan fuertes influyeron sobre muchos autores europeos, entre ellos Leonardo Fobonacci, o de Pisa, conocido matemático del siglo XIII.

Otros pensadores y artistas que se beneficiaron de los conocimientos árabes fueron Compano de Novara, Chaucer, Guillermo de Lumis, Michael Scoto, Juan Sacrobosco, Roger Bacon, Alberto Magno, Arnaldo Vilanova y Alfonso el Sabio, en cuyos *Libros del saber de astronomía* resumió gran parte de la ciencia árabe, mostrada por los libros de sus contemporáneos.

Los musulmanes españoles acomodados acostumbraban viajar a La Meca por lo menos una vez en la vida, y muchos repitían el viaje. Acostumbraron también describir cuanto podían observar en el trayecto y cultivaban el deseo de conocer otras regiones lejanas del planeta. Hubo también entre ellos geógrafos eminentes como Alyacubi, Abenjordabeh, el Edrisi, Abulfeda, Yacut. Pero debemos puntualizar que Abulfeda sobrepasó a los antiguos en las pruebas de la esfericidad de la tierra y planteó que se ganaba o perdía un día, si se viajaba hacia el este o hacia el oeste al dar la vuelta completa al mundo. La pérdida ocurría al ir al oriente y la ganancia era al ir hacia el occidente. Esa verdad se comprobó mucho más tarde cuando Sebastián Elcano volvió a España por el oriente, después de haber salido hacia el occidente.

Importante y crucial fue la preocupación de los árabes por fijar las longitudes con exactitud y llegaron a lograr medir un arco de meridiano en tiempo del califa Almamun. Además, intentaron averiguar los misterios del mar Tenebroso según expuso Edrisi entre 1100 y 1169. Éste refirió el viaje de marinos portugueses que, espantados, huyeron de la mar gruesa allí encontrada y en su viaje hacia el sur recalaron en una isla llena de carneros cuya carne era amarga. Después, unos hombres los apresaron y su rey, por medio de un intérprete que hablaba el árabe, explicó cómo su padre intentó el viaje y fracasó después de navegar un mes. Con los ojos vendados los desembarcaron en Asfi, en lo más lejano del Extremo Occidente. También un reyezuelo de Guinea del siglo XIV organizó una expedición para cruzar el océano y sólo regresó una nave para contar el desastre su-

frido por la expedición. Por segunda vez lo intentaron y nadie regresó.

Todo parece decirnos que los árabes conocieron las Canarias y que su navegación estaba bien desarrollada en los siglos XI y XII. También se sabe que conocieron al detalle los mares de la India y la China además de los del Extremo Oriente donde se desarrollaron las aventuras de Simbad el Marino, de Hasan de Basora y de otros héroes de la literatura popular universal.

Esto explica que los árabes usaran la brújula desde muy temprano. Aparentemente fue conocida por ser un instrumento de los marinos chinos, activos en los viajes entre los puertos de Persia y del sur de China. Desde ahí la llevaron a Siria y fue conocida en los puertos mediterráneos. La piedra imán (caramit o calamita) se citó en el texto del Bayano-el-Mogrib de 854, en relaciones de viaje del siglo IX y en el Masudí de 923. En esos relatos se caracterizaron los puntos cardinales de la misma manera que se hace con la brújula. Sin embargo, el pasaje más antiguo que cita directamente el instrumento pertenece al *Lubab al-albab* (siglo XIII) de Auri. Otro autor, Baibac el Kabachaki (1242-1243) describió detalladamente la brújula y su uso en el Mediterráneo.

Era lógico que los navegantes árabes hubieran llegado al final del siglo XV a los puntos más apartados del Extremo Oriente, ya que sus conocimientos científicos habían dominado las teorías clásicas, sobre todo las de Ptolomeo, tan comentado y estudiado en el medioevo.

Entre ellos se encontraban, incluso, familias enteras de marinos notables como la de Aben Machid, a la vez autor de los tratados de navegación de fines del siglo XV. Por eso pudo acompañar, como indicamos anteriormente, a Vasco de Gama en la travesía desde Malindi a Calicut en 1498. Sus *Instrucciones náuticas*, en las que colaboró Suleiman el Mahri y que fueron traducidas al turco por el almirante Sidi Ali en su *Muhid*, se convirtieron en la base de las instrucciones que, para la navegación, hicieron los portugueses en el siglo XVI.

Este mundo sorprendente del conocimiento de los árabes

no podía dejar a un lado los problemas de la espiritualidad, los de la existencia de Dios, los del mundo y los del hombre que han sido en todas las épocas tema de filósofos y que entonces lo fueron para los hombres de lengua árabe, persas, egipcios o españoles de raza.

Dos de los árabes más preocupados por las traducciones de siríacos cristianos nestorianos o por persas mazdeístas conocieron la ciencia helénica, decadente después de los destellos alejandrinos, o del pensamiento de la India lejana.

Con la enciclopedia griega estudiaron las filosofías, tanto la aristotélica como la neoplatónica, en función de su religión monoteísta. La altura que alcanzaron los filósofos árabes se logró por autores como Alquindi, Alfarabi, Avicena, Algazel, Averroes, pues todos ellos participaron en el renacimiento filosófico europeo medieval.

El primer punto de contacto de los dos pensamientos, árabe y europeo occidental, ocurrió en Cataluña en el siglo X, con el grupo de traductores de obras científicas. Los manuscritos de Ripoll mostraron claramente esa influencia y la figura más relevante de los estudiosos resulta ser el monje Gerberto, que aprendió en libros traducidos del árabe.

Desde principios del siglo apareció el otro gran centro, Toledo, apenas consolidada la política de la reconquista. Ahí se hicieron las traducciones en la cantidad suficiente para mostrar la transmisión de ideas y libros árabes que tuvo lugar en fabulosos caudales.

Por su parte, la corona de Castilla, aferrada a Toledo, emprendió la tarea de registrar la historia de España buscando la forma de ensalzar las luchas entre naturales y romanos y de destacar las personalidades de los emperadores castellanos. Así surgió la *Gran Estoria*, que usa en castellano conceptos antes sólo escritos en latín o en árabe. Pero, además, se trabajó sobre ciencias naturales y matemáticas y hubo un sinnúmero de traducciones artísticas y científicas llevadas a cabo en los reinos de Taifas, de Toledo, Sevilla, Valencia, etc., pues el Islam fue incesante en su tarea cultural. Entre los libros del propio Alfonso X el Sabio, hubo algunos de astronomía y astrología, aun cuando él condenara la magia. Astronomía y astrología se adicionaron con obser-

vaciones locales hechas en Toledo y Burgos, pero también se hicieron tareas de traducción junto con judíos, todos bajo la vigilancia del rey. Las tablas alfonsinas de las órbitas de los planetas reprodujeron las tablas de Ptolomeo, apoyándose en observaciones hechas en Toledo por Azarquiel.

Los tratados de astronomía, astrología y magia constituyeron un legado muy rico y dieron a conocer explicaciones detalladas de los relojes, traducidas por Ribselac y por Samuel ha Levi. En Toledo se mantuvo la segunda etapa de la escuela de traductores relacionada con las escuelas de París, Bayona y Salerno. En Sevilla también se intentó formar una escuela que fracasó como tal. En todas ellas se reunieron hombres de valía como Herman el Alemán, Azarquiel e Isaac Be Cid de Toledo, Samuel ha Levi, Jehuda el Coheneno, Gerardo de Cremona, Michael Scoto y Fernando de Toledo. La colaboración de todos significó el avance de artes y ciencias con la ayuda económica del rey Alfonso quien mostró una mayor inclinación por el espíritu que por las armas.

Esa época fue, sin duda, la mejor para el desarrollo del espíritu. Ahí estuvo también Ramón Lull y el lulismo, que llegó a influir en el iluminismo neoclasicista del siglo XVIII.

A la par que se tradujeron los libros de matemáticas, astronomía y física, alquimia y medicina, lo mismo ocurrió con los de lógica moral y política, con el *Organon* de Aristóteles y los comentarios de los árabes. Se hicieron traducciones notables de los otros árabes, por traductores famosos como Dominicus Gundisalvi y Juan Hispalense, quienes colaboraban entre sí: uno ponía los textos en lengua vulgar y el otro los pasaba al latín escolástico. También acudió a Toledo un aluvión de extranjeros atraídos por la fama del saber, quienes, con paciencia, se esmeraron en la traducción del árabe. Éste fue el caso del italiano Gerardo de Cremona, del inglés Abelardo de Bath, Roberto de Retines, Herman el Dálmata, Hermann el Alemán y Michael Scoto. La labor de traducción continuó en los siglos XII y en los posteriores, a cargo de judíos como Jacob Ben Abbamari, Levi ben Gerson, Prophatius y otros.

El campo filosófico fue para los árabes asunto de mucha

importancia y también de influencia definitiva sobre los pensadores cristianos, desde la primera mitad del siglo XII. Thierry, que personificaba el movimiento humanista platonizante y científico de aquellas escuelas, se encontraba en Chartres en el siglo XII. Además, estaba en relación con Herman el Dálmata y lo calificaba de panteísta por las tesis árabes que sostenía, al afirmar la asimilación del Espíritu Santo al alma del mundo, lo que significaba la cristianización de la doctrina neoplatónica y árabe del intelecto uno. Por otra parte, la hipótesis cosmológica de los átomos de Guillermo de Conchas era la misma de los motacalimes.

Para alcanzar esos logros se utilizó como ejercicio escolar, desde fines del siglo XII, el método árabe de la *Disputatio*, derivado de una lógica nueva de los *Tópicos* de Aristóteles.

Algunas de las clasificaciones científicas aparecidas en la segunda mitad del siglo XII y que estaban influidas por Isha Alolum Alfarabi fueron extractadas por Guindisalvo. De ahí que en Alain de Lille se encuentre la idea de una materia primera espiritual, tesis de Abanamasarra que luego fue difundida por Avicebrón, en su *Fons vitae*, y que debió dar la base panteísta a David de Dinat de Amauri de Benes y al misterioso Mauricio de España, condenados en el Concilio de París en 1210.

Incluso hay quien ha atribuido un origen avicenista a algunas de las teorías escolásticas de tendencia agustiniana, como la de la iluminación divina.

Aunque no nos proponemos insistir en la escolástica, que es conocida de nuestros lectores, debemos comentar que en el siglo XII se llegó al apogeo de la síntesis escolástica, al fundirse doctrinas de las filosofías griega y árabe con el dogma cristiano. Ello se debió a que la escolástica usó traducciones griegas como base, pero también utilizó las versiones de los árabes y muy en especial las de Averroes y sus *Comentarios*, cuya lectura se prohibió en París entre 1210 y 1215. Junto con las obras de Averroes se conoció a Avempace, Aventofail, Avicebrón y Maimónides, además de algunos neoplatónicos.

Como Alberto Magno fue quien introdujo la ciencia árabe en esa "Escuela", y como fue admirador de Averroes y

de su obra, no llama la atención que su discípulo Santo Tomás de Aquino conociera a fondo el pensamiento árabe, refutando o aceptando su filosofía, según el caso. El hecho fue que los escritos del filósofo cordobés Averroes tuvieron mucha influencia en el pensamiento europeo hasta principios del siglo XVII, pues la última reedición se hizo en Ginebra en 1608.

Puede resultar sorprendente esta larga relación de contribuciones árabes a España y a Europa, pero también sorprenden los avances que muestran los conocimientos logrados, que tan importante papel desarrollaron en la cultura europea. Sin embargo, la verdadera función que tuvieron fue la de constituir uno de los elementos de la complicada trama del desarrollo de la civilización humana. Para lograrlo aportaron su ciencia tomada y traducida del griego, del persa y del siríaco.

Los árabes fueron un pueblo nómada y sin tradición científica, que por circunstancias históricas dominó buena parte del mundo de su tiempo, facilitando a la vez un elemento de asimilación y de engrandecimiento con su religión y su lengua. En realidad esos árabes salvaron la civilización después de la irrupción de los bárbaros en el mundo clásico y la alimentaron con los conocimientos que reunieron en los países del sur del Mediterráneo, desde Persia hasta España. Por fortuna, cuando perdieron su hegemonía su tarea de difusión ya había terminado.

Las fuertes bases de conocimiento establecidas hasta el principio del siglo XV muestran cómo se estaba alcanzando un florecimiento que, de hecho, se obtuvo en el siglo XV cuando tantas cosas ocurrieron al ponerse en práctica el conocimiento acumulado con anterioridad. Si Cataluña y Mallorca fueron lugares de gravitación, junto con Toledo, de todo ese saber recogido, al ser éste trasmitido por los árabes, en el siglo XV encontramos también la aparición de otro punto, Portugal, donde gravitaría el saber, pues llegaron ahí los maestros mallorquines a difundir sus conocimientos en la Escuela de Sagres, junto con las cartas y los instrumentos necesarios para mantener el desarrollo científico de la navegación y de la geografía.

No es de extrañar que en esa biblioteca se conociera el pergamino de la Real Cartuja de Val de Cristo, hecho en 1413, con la carta de Europa y Asia, que cubría hasta Guinea y los confines de Asia, donde se señalaba el Riu D'Or, registrado por el viaje de Ferrer en 1346. Esas noticias fueron repetidas por Bouchon en 1436, hablando del bajel mallorquín que se dirigía al reino de Vedamen. Además, se juntaron en Sagres enviados del infante que volvían con documentos y libros o noticias de personas especializadas, como ocurrió con Gabriel Valseca cuyo mapa de 1439 incluía a Europa, Asia y África, y fue utilizado por Américo Vespucio años más tarde. Este documento describía con la mayor minuciosidad las costas del Mediterráneo y del litoral africano desde Arcila hasta el Río del Oro; y en el Atlántico mostraba islas con una nota de que "aquestes illes foren trobadas por Diego Guulen pelot del rei de Portogal l'any 1427". Valseca fue discípulo del "Judío de las brújulas", Joan Boxiler, que seguramente tomó la tradición doméstica de los judíos de brújulas, que era muy antigua y fue motivo de su gran fama.

En Castilla sucedió lo mismo que en Portugal. Contrataban a quienes podían ayudar en el estudio de la náutica y en la construcción de las naves necesarias. Fueron varios los reyes de Castilla que se interesaron en la forma de las armadas que utilizaron. Para ello reunieron naves de todas partes de la Península y también de Italia, y las destinaron a las conquistas de Sevilla, Cádiz y Cartagena o Algeciras, donde fracasó la armada castellana.

Debemos insistir en que el descubrimiento en 1478 del Cabo Tormentario, que se llamó también de Buena Esperanza, fue un momento de gran importancia para los portugueses, quienes, a raíz de esto, declararon la famosa "epoca do sigilo nacional sobre os descobrimentos" para evitar intromisiones y envidias de otras naciones, castigando a quienes dieran noticia de los viajes. Ese viaje tuvo la importancia de obligar a nuevas revisiones del arte de navegar, pues se descubrió que la brújula era inoperante en el hemisferio sur para establecer las latitudes astronómicas de los barcos en el mar. Además se necesitaban barcos más resistentes que ve-

loces y ello anunciaba ya la terminación del dominio de la carabela. Juan II de Portugal tuvo que enfrentarse con esos problemas y para ello nombró una junta formada por maese Rodrigo y José Judeo, dos médicos astrólogos, además de Martín Behaim, matemático, quienes debían investigar cómo podían aprender los navegantes a determinar un punto en las cartas. Para conocer el mar era necesario conocer el cielo y de ahí la reunión de tratados castellanos (desde Alfonso X), alemanes e ingleses en Portugal.

Aunque los portugueses habían logrado simplificar el astrolabio árabe, a partir del cual hicieron un instrumento que resolvió sus problemas y mediante el que pudieron calcular la hora durante la noche, no lograron saber la declinación del sol. Los matemáticos de la junta nombrada por Juan II tuvieron que facilitar unas tablas de declinación y enseñar el uso de los instrumentos simplificados a los marinos. Quien en realidad resolvió el problema fue Abraham Zacuto, el profesor de la Universidad de Salamanca que, pocos años después, pasó de España a Portugal.

Es de suma importancia la presencia de Martin Behaim porque, al regresar a su patria, dejó como constancia de su presencia en Nüremberg un globo geográfico, construido según los datos de su ciencia, con el resultado de que prácticamente aparecía en él la geografía moderna, aunque excluyendo, por supuesto, el continente americano. En cambio recogió las noticias de la tradición de los antiguos, además de las de Marco Polo, sus propias adiciones y las de los navegantes portugueses. Había establecido así la geografía universal, tal como la concebían los hombres doctos de 1492, y en ella aparecían las Azores, las Canarias y las islas de Cabo Verde. Además, por el lado de Asia se mostraba un archipiélago de cinco islas mayores: Cipango, Candin, Java Mayor, Java Menor y Anguana. Al lado de Java Menor estaba otra muy extensa llamada Ceilán.

Cuando Castilla apareció después de su larga vida como nación de tierra adentro para hacerse a la mar, de hecho recogió los recursos obtenidos en las dos etapas de navegación de altura llevadas a cabo por Cataluña y Portugal. En el siglo XV su centro naviero gravitó sobre Andalucía y de ma-

nera especial sobre Sevilla. Por su posición geográfica estratégica, se beneficiaba del comercio tanto atlántico como mediterráneo. De las tres rutas que abrieron, una fue a Canarias para comerciar con oro, esclavos y azúcar africanos; la segunda buscó el comercio de los fuertes portugueses en la costa norte africana y la tercera se relacionó con Génova. Por su posición, los andaluces dictaron la política sobre el Estrecho de Gibraltar y estuvieron a punto de absorber el Mediterráneo occidental a mitad del siglo XIV. Pero cuando mayor parecía la ascendencia andaluza, Castilla le dio un terrible golpe al dirigirla hacia las Canarias y hacia la política africana de Portugal y de Castilla.

Sin embargo, hay que considerar la llegada de los productos africanos a los puertos andaluces como el precedente del gran comercio que se abriría con el futuro continente americano, mismo que desvió las líneas de aprovisionamiento de tan importantes mercancías en la economía castellana. Al aprovecharse todas las experiencias y elementos habidos con anterioridad, Castilla dio una importancia mayor a las islas Canarias, la cual conservarían en las negociaciones con América, al servir de apoyo a las empresas navieras de todo tipo. Así, cuando se suspendió la llegada de los metales africanos, éstos fueron sustituidos por los americanos, aunque al igual que los africanos con anterioridad, también emprendieron el derrotero hacia las arcas genovesas primero y, después, hacia el extranjero para pagar las deudas de los gastos suntuarios.

Las sangrías en la riqueza recibida de América no fueron las únicas, pues se acompañaron de las demográficas, que tuvieron lugar entre 1408 y 1502 debido al mal manejo de las minorías confesionales que tenía lugar.

Creemos estar en posición de afirmar que la llegada al continente americano y el descubrimiento de América estuvo ya en el ambiente durante el siglo XIV y se sentía por los estudiosos, una vez que resolvieron los problemas técnicos que en siglos pasados se opusieron a la navegación. A la par se comprobaron pasos precedentes que asentaron la gran tesis del medioevo, en el sentido de que se podía navegar hacia el oeste en el océano Atlántico, que se podía circunnavegar

el globo y que en esa dirección, como en la opuesta, se llegaría a otras tierras. El viaje de Colón debe concebirse, sin menguar ninguno de sus méritos de marino y descubridor, como la comprobación de la tesis planteada por el conocimiento acumulado en la edad media con la colaboración de árabes, judíos, cristianos, españoles, alemanes e italianos. En una palabra, por todos aquellos que, sin importar religiones y lenguaje se unieron en el más admirable esfuerzo de colaboración intelectual humana. Resueltas las tesis teóricas, las técnicas para comprobarlas se adecuaron a la forma pertinente y pudo llevarse a cabo el viaje de Colón que sirvió para comprobar todo lo anteriormente expuesto, inducido por la inteligencia humana.

REFERENCIAS

BOSCH GARCÍA, Carlos

1981 *México frente al mar; el conflicto histórico entre la novedad marinera y la tradición terrestre*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BOSCH GIMPERA, Pedro

1976 *La España de todos*. Prólogo de Anselmo Carretero, Madrid, Seminarios y Ediciones «Ensayos y documentos, 72».

BISHKO, Charles Julian

1965 "El castellano hombre de llanura. La explotación ganadera en el área fronteriza de la Mancha y Extremadura durante la Edad Media", en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, t. I, pp. 201-209.

COLL JULIÁ, N.

1965 "Aportaciones al estudio de los patrones y de la propiedad en la Baja Edad Media", en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, t. I, pp. 377-393.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel

1932 *Historia de España musulmana*. Barcelona, Editorial Labor.

1945 *Moros y cristianos en la España medieval*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LÓPEZ PIÑERO, José María

1979 *El arte de navegar en la España del Renacimiento*. Barcelona, Editorial Labor.

MANERA REGUEYRA, Enrique

1981 *El buque en la armada española*. Madrid, Silex.

MARAVALL, José Antonio

1969 *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, Editorial Cultura Hispánica.

SOLDEVILA, Ferrán y Pere BOSCH GIMPERA

1966 *Historia de Catalunya*. Mic, Collecció Catalónia.

VICENS VIVES, Jaime

1969 *An Economic History of Spain*. Traducción de M. López Morilla, Princeton, Princeton University Press.

1975 *Historia social y económica de España y América*. Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 5 vols.

SISTEMA AGRARIO Y RÉGIMEN DE TRABAJO EN AMÉRICA

Frédéric MAURO
Université de Paris

EL PROBLEMA QUE NOS PROPONEMOS estudiar es saber en qué medida existe una correlación, en la historia de América, entre el régimen de trabajo y la estructura agraria. Por tanto, en la primera parte de este estudio es importante que reunamos todo lo que va en el sentido de esta correlación y, en una segunda parte, todo lo que vaya en su contra o todo lo que se pueda considerar aberraciones con respecto a ella.

EN EL SENTIDO DE LA CORRELACIÓN

La división más firme y más típica en este sentido es la ya famosa del Nuevo Mundo en tres grandes zonas correspondientes a tres sistemas agrarios tradicionales y a tres regímenes de trabajo con características propias.

a) La zona de *la hacienda*, gran propiedad, "latifundio", explotación de economía cerrada o semicerrada o dirigida al mercado local, regional o nacional, a menudo con una parte importante del suelo reservada a la ganadería. Esta hacienda es el resultado de la fusión de la encomienda, de la estancia de ganado y de la estancia de labor o de pan llevar. Esta hacienda ofrece por supuesto variantes según las regiones, pero de uno u otro modo es típica de las mesetas mexicanas y andinas.

b) La zona de *la plantación*, dirigida al mercado internacio-

nal, se encuentra en las llanuras costeras del trópico húmedo, y eventualmente en las zonas templadas de México o de América central. Es una zona que, con el tiempo, se fue extendiendo a los llanos del interior.

c) La zona de *la granja* (*farm*) norteamericana, de la explotación agrícola familiar, propiedad de aprovechamiento directo o verdadera granja en el sentido francés del término, es muy común en Canadá o en el norte y el centro de las trece colonias. Su agricultura es de subsistencia y su excedente va a parar al mercado local, regional, nacional o internacional. Este sistema, que tiende a perfeccionarse, está dispuesto a acoger la maquinaria agrícola en el siglo XIX, a renunciar a una agricultura de subsistencia y a dirigirse cada vez más hacia el mercado internacional, aun conociendo los fenómenos de concentración de tierras que aumentan su rentabilidad. Encontramos esta agricultura en el cono Sur, en los países de un alto grado de inmigración italiana y alemana (sur de Chile, Argentina, sur del Brasil).

A estos tres sistemas agrarios corresponden tres regímenes de trabajo. A la hacienda corresponde, con variantes diversas, lo que podríamos denominar trabajo servil o servidumbre. En la servidumbre por deudas, por ejemplo, tan extendida en México y en toda la América española en el siglo XVIII, el hacendado, mediante el sistema de la pulpería o tienda de raya, mantenía a los peones en un estado de dependencia. La plantación estaba cultivada por esclavos negros, que se adaptaron mejor que los indios al duro trabajo en las llanuras calientes y húmedas de los trópicos. Piénsese, por ejemplo, en las plantaciones de caña de las Antillas o del Brasil. Por último, al *farm* de las regiones frías corresponde una mano de obra familiar o asalariada libre.

Este simple modelo pone de manifiesto varias observaciones. En primer lugar, ninguna de las tres zonas corresponde a una división política del hemisferio occidental y podemos encontrar las tres en un mismo país. Éste fue el caso de Estados Unidos en el siglo XVIII e incluso en el XIX. Con frecuencia se encuentran, por lo menos, dos de ellas en un mismo país; en México, por ejemplo, donde coexisten la hacienda y la plantación. Pero cada una de estas zonas desem-

peña un papel diferente según el país en consideración. Así, en la América occidental dominan más bien la hacienda y el trabajo servil, en tanto que en América oriental impera la plantación. Pensemos en el sur de Estados Unidos, en las Antillas, las Guyanas o Brasil que, desde esta perspectiva, contrastan con los países andinos e indios del Pacífico o su prolongación centroamericana y mexicana hacia el norte. Una última observación: si bien el sistema agrario y el régimen de trabajo dominantes tienen carácter central en relación a sistemas y regímenes periféricos, los adjetivos "central" y "periférico" no han de ser tomados en sentido geográfico sino más bien económico. Por ejemplo, en Brasil, la plantación es periférica geográficamente pero económicamente es central.

A partir de este modelo simple se puede ir más lejos y preguntarnos si cuando una de las variables —sistema agrario o régimen de la tierra— varía, la otra varía en el mismo sentido. El problema se plantea, por ejemplo, cuando se pasa de un sistema agrario a otro, eventualmente mediante fases intermedias, o de un régimen de trabajo a otro. ¿Implica un paso al otro? ¿Cuál es el paso "motor", estructura agraria o régimen de trabajo?

Sin que pretendamos llevar a cabo un estudio completo de las covariantes, podemos tomar algunos casos a modo de ejemplos. Veamos qué pasa en Venezuela en pleno siglo XIX. Allí, en las plantaciones de cacao, asistimos al paso de la esclavitud al trabajo servil. El historiador marxista Federico Brito Figueroa escribe:

> El *infendamiento* de la mano de obra esclava es un fenómeno que comienza a observarse en Venezuela desde las últimas décadas coloniales en las propias plantaciones y se prolonga a lo largo del siglo XIX. Este proceso de transformación de la fuerza productiva le permite a los amos de la tierra apropiarse del plusproducto por vía de la renta (pagada por los ex-esclavos o esclavos en situación de manumisión económica) en trabajo o especie, nunca en dinero, pero sí tasada en atención a un signo monetario. En estas condiciones, el terrateniente se independiza de todos los gastos relacionados con el sostenimiento del esclavo, que

rápidamente declina como instrumento de producción. Ésta es la raíz histórica del peonaje en Venezuela.[1]

Por otra parte, parece que este cambio en la mano de obra corresponde a un cambio en la propiedad de la plantación que se acerca a la hacienda, aunque únicamente sea por la estructura social y las costumbres del grupo de propietarios. Desde el fin de la época colonial:

> La clase de los terratenientes blancos, incluyendo criollos y peninsulares, estaba formada por 658 familias nucleares que totalizaban 4 048 personas, cifra esta última equivalente a menos del 0.4% de la población venezolana a fines de la colonia. El estudio de la estructura familiar evidencia un fenómeno significativo: las relaciones de parentesco contribuían a la estratificación de aquella clase social que, además de monopolizar la riqueza material y las instituciones políticas de los centros urbanos, integraba un grupo social oligárquico ligado por lazos de familia.[2]

Tenemos, pues, una propiedad señorial, base de un sistema político y social feudal de clientelas y de alianzas de familias y cuyo mantenimiento corresponde, a partir de un determinado momento, a la decadencia del cacao venezolano en el mercado internacional. ¿Es posible que esta evolución esté vinculada al propio destino de Venezuela, país del Caribe y de América oriental, dirigido hacia el Atlántico y su economía?

Tomemos ahora el caso de Chile en el siglo XIX donde, en las tierras de trigo, el peón, una especie de obrero agrícola, se convierte en inquilino, arrendatario. Este trigo se produce para la exportación en las propiedades de tipo europeo. La transformación de la hacienda en granja (*farm*) corresponde a la del peón en inquilino. Es una especie de peón acasillado que cambia su trabajo por el derecho de cultivar un pequeño pedazo de tierra para él. Ésta es una situación muy diferente de la de Venezuela, porque aquí el paso a la explotación moderna se da a costa de la servidumbre. Pero el peo-

[1] *El problema*, 1985, p. 402.
[2] *El problema*, 1985, pp. 147-148.

naje anterior tal vez fuera peor que una esclavitud. Los inquilinos podían aspirar a una cierta holgura, y esto nos hace pensar en algunos de nuestros aparceros o de nuestros colonos. Buena parte de ellos forma parte de una especie de aristocracia campesina.[3]

Puesto que el movimiento fue principalmente en el sentido de la liberación del trabajador rural, en la mayoría de los países se salió ya sea del trabajo servil o de la esclavitud a partir de un determinado momento. No obstante, en el México central, en el siglo XVI y a comienzos del XVII se lleva a cabo un doble movimiento sucesivo. La encomienda —régimen de trabajo— corresponde a la *estancia de labor* o de pan llevar —sistema agrario. El repartimiento forzoso y después el trabajo libre corresponden a la formación de una hacienda abierta. La servidumbre por deudas de los peones corresponde a una hacienda que se vuelve a cerrar.

Dicho esto, ¿qué pasa cuando se sale de la esclavitud y se crea un nuevo sistema de mano de obra? El problema es importante en especial en cuanto a América oriental, la de las grandes plantaciones. Se pasa con demasiada brusquedad al régimen de la mano de obra libre, en una propiedad que sigue siendo de gran envergadura. Aunque éste es el modelo general, se presentan varios casos particulares. En Brasil, donde la esclavitud se abolió en 1888, el esclavo se convierte en un obrero asalariado en la plantación con el riesgo de estar mal pagado en una economía todavía tan poco monetaria. De hecho, los esclavos están en vías de extinción por la suspensión de la trata de negros desde 1850. En realidad, hacia esa época se acaba de crear otro régimen de trabajo que triunfa en la región de São Paulo: es el colonato, que en primer lugar es una aparcería; después viene el alquiler de servicios o el salariato. Más tarde, la situación del colono se degrada. Los nuevos contratos que se acuerdan por entonces son menos favorables que la aparcería o el salariato.[4] Se paga un precio mínimo por cada actividad, precio que garantiza al colono un porcentaje muy bajo de ingreso, de $1/6$ a $1/7$

[3] BAUER, 1983, *passim*.
[4] VIOTTI DA COSTA, 1966, p. 199.

del precio de venta del producto hacia 1869. Para el explotador rural el colono se vuelve menos caro que el esclavo. Es una verdadera servidumbre, pero la plantación continúa dirigiéndose al mercado internacional: se trata de una excepción a la correlación que hemos planteado. En cambio, en el sur del Brasil el triunfo de una agricultura a la europea corresponde a la inmigración masiva de una mano de obra libre, pequeños o medianos propietarios, u obreros agrícolas.

En México, la revolución de 1910 suprime el vasallaje. La revolución corresponde a una reforma agraria que va liquidando la gran propiedad en beneficio de la propiedad comunal o de la mediana propiedad (ranchos y antiguos latifundios cuyos propietarios no han conservado sino una modesta parte). El trabajo familiar o el salariato libre reina por doquier. Además, la prerrevolución industrial que entonces conoce México (1900-1940) absorbe una parte de la mano de obra rural y la transforma en mano de obra industrial y urbana. En Brasil, en la misma época, parte de los inmigrantes pasa directamente a la industria.

En Guadalupe, donde la emancipación de los esclavos se proclama en 1848, se reutiliza la antigua mano de obra negra como mano de obra libre en los ingenios de azúcar. Pero éstos muy pronto ceden el lugar a las "fábricas centrales", al menos para la fabricación del azúcar. El cambio de régimen de trabajo implicó un cambio en el sistema agrícola. En Brasil, donde el paso del *engenho* tradicional al *engenho central* en el "segundo reinado", se realizó sin cambio de mano de obra, éste fracasó. La fábrica sustituyó al *engenho central* en la época de la emancipación.

Podemos preguntarnos por qué, en conjunto, la correlación entre sistema de propiedad y sistema de trabajo es tan manifiesta y por qué, en la mayoría de los casos, ambos están tan estrechamente ligados. Podemos también preguntarnos si uno es causa del otro o si ambos dependen de una tercera variable que actúa a la vez sobre el uno y el otro. De inmediato pensamos en la técnica. En realidad, ésta apenas había cambiado antes del siglo XIX. A lo más se había perfeccionado pero sin implicar cambios fundamentales en el uso y la distribución de la mano de obra. En el caso de los molinos

de azúcar, por ejemplo, el paso de muelas con eje horizontal a muelas con eje vertical, a comienzos del siglo XVII, mejoró el rendimiento del molino pero nada más. En cambio, en el siglo XIX, tenemos sucesivamente la introducción de la máquina de vapor en el molino tradicional, el desarrollo del molino central y, por último, el triunfo de la fábrica. Así, el paso de la esclavitud al salariato se explicaría también por el paso de la máquina preindustrial a la máquina industrial, que exige de técnicos competentes y no de esclavos ignorantes de las nuevas tecnologías.

Otro elemento común de explicación sería el clima. El tropical húmedo, con llanuras costeras calientes, sólo permite la plantación de frutas exóticas para el mercado europeo o norteamericano y sólo admite el trabajo de negros africanos, habituados a estos climas y además obligados mediante la fuerza física a producir un trabajo excedente. En las mesetas tropicales o en las llanuras templadas, la agricultura de subsistencia (con un excedente para la venta en el mercado) y la ganadería se adaptan a diferentes tipos de propiedad que están vinculados a tradiciones propiamente étnicas o a circunstancias históricas, políticas o administrativas. En efecto, en la América precolombina de las mesetas tropicales triunfaba la propiedad comunitaria y la explotación familiar. Hay que reconocer que en la zona templada triunfaba el nomadismo, la recolección, la caza y la pesca. Fue el europeo el que aportó por un lado el latifundio y, por el otro, la agricultura templada de tipo europeo.

Tal vez el elemento más importante haya sido el constreñimiento económico. Para seguir siendo competitivo en el mercado internacional, en las llanuras tropicales calientes y húmedas era necesaria la coacción física y una mano de obra importada a la fuerza y obligada a trabajar, lo cual constituía la esclavitud. En las llanuras donde la mano de obra se había vuelto escasa y donde la compra de esclavos no estaba compensada por la ganancia que se sacaba del mercado internacional, había que encontrar un medio para vincular por la fuerza la mano de obra a la tierra. Este medio fue la encomienda, después el peonaje, o dicho de otra manera, la prestación personal (*corvée*), y después el trabajo servil.

CASOS ABERRANTES

Consideremos ahora una serie de tipos de mano de obra que no entran del todo en el modelo precedente. El primero es el de los *contratados*,[5] europeos cuyo viaje a América lo paga el colono que los emplea, y quien se lo reembolsa con parte del salario de los trabajadores; éstos no pueden abandonar su empleo hasta cubrir la deuda con su acreedor. Encontramos este tipo de trabajadores tanto en el Canadá templado y frío como en las calurosas Antillas. En la América española parece que éstos surgieron en los comienzos, durante la colonización de La Española y de Cuba. En la América portuguesa aparecieron en el siglo XVIII, procedentes de las Azores y continuando en el Nuevo Mundo una costumbre —el contrato de *servidao*— que en otros tiempos había funcionado con Lisboa. Por último, en la América inglesa los encontramos en el norte, en el centro y en el sur, en un sur donde, al principio, son confundidos con los esclavos negros. La distinción entre los dos grupos se va dando poco a poco. ¿Podemos hablar de una especie de servidumbre o de esclavitud, provisional y voluntaria? Los rangos de contratados no siempre son los mismos y confieren a sus "beneficiarios" un destino bastante miserable. Los más afortunados son los que trabajan como sirvientes domésticos, aunque en el Canadá éstos nunca representaron más de una cuarta parte del total. La mayoría trabajaba en los campos. El contratado, como el esclavo, estaba obligado a ir dondequiera que su amo lo enviara y a hacer todo lo que su amo le ordenara. Por tanto, al igual que el esclavo, el contratado era un objeto para su amo. Si trabajaba en la ciudad, por lo menos recibía un mejor trato. En las zonas cálidas y húmedas de las Antillas, el contratado únicamente resistía si lograba establecerse con prontitud como *habitante*, es decir, como colono explotador. En el siglo XVI, en las mesetas de México y de los Andes, la presencia de una abundante población india hacía inútil la inmigración de trabajadores contratados. Con el tiempo, los españoles pobres encontraron otros medios para atravesar

[5] Para una puesta al día reciente, véase EMMER, 1986.

el Atlántico. En el siglo XVII estos inmigrantes debieron ser más numerosos después del descenso de la población indígena, disminución cuyo carácter catastrófico debemos percibir si creemos lo que dicen trabajos como los de Borah y Cook. En los siglos XVIII y XIX, la población indígena fue de nuevo abundante.

Tal vez lo más interesante sea que, después de la eliminación de la esclavitud —que había acabado por suplantar el trabajo de los contratados— el sistema de la contratación reaparecía cada vez con mayor frecuencia en las regiones de tradición "esclavista". Éste es el caso de Jamaica, estudiado por William A. Green en lo referente al periodo 1834-1865,[6] y que no es sino una muestra de lo que pasa en el siglo XIX en las Antillas británicas. Green se pregunta primero por qué los ingleses optaron por desarrollar el sistema de "contratados".

> Se concebían tres estrategias generales para estructurar la sociedad de las Indias Occidentales. Una que perpetuaría una rígida economía de plantación, ejerciendo coacción legal y física para ligar a los hombres libres a las tierras. Después de haber convertido la emancipación en algo puramente nominal, este planteamiento hubiera agradado a la mayoría de los propietarios de plantaciones en las Indias Occidentales. Como alternativa, el gobierno podría haber permitido y hasta alentado el desmantelamiento de la plantación y la redistribución de la tierra colonial. Esta política hubiera gratificado a los hombres libres. Pero ninguno de ambos planes era políticamente factible. El poder político del abolicionismo en la década de 1830 cancelaba el primero; la segunda opción violaba el principio sagrado de la propiedad privada y los conceptos más básicos del buen gobierno defendidos por las clases gobernantes en Inglaterra. Se requería una tercera estrategia intermedia que preservara los derechos de la propiedad tradicional sin imponer restricciones excesivas a los hombres libres. Aunque este planteamiento abogaba por un equilibrio entre los valores de la productividad y la libertad humana, sin embargo aceptaba como un principio básico la

[6] En EMMER, 1986, pp. 163-186.

conservación de la plantación como la institución económica fundamental de la sociedad colonial.[7]

En realidad, nuestra ley de correlación también se aplica a este caso, si admitimos que la contratación es una forma de esclavitud, disfrazada o no. Como los jamaiquinos no habían eliminado la plantación tenían que mantener la esclavitud, al menos bajo otra forma, y esto es lo que hacen.

Con respecto a nuestro modelo inicial, lo que parece aun más aberrante que el sistema de contratados, antes o después de la esclavitud, es el hecho de que si bien la plantación implica esclavitud, la esclavitud no siempre implica la plantación. Hebbe María Mattos de Castro analiza desde esta perspectiva el caso del Brasil.[8] La autora hace hincapié en la importancia del esclavo en la ciudad. Hasta aproximadamente 1850, son los esclavos los que proporcionan casi todos los servicios urbanos. Esclavos *ao ganho* o alquilados estaban a cargo de los puertos, los transportes, el comercio ambulante, los servicios domésticos y los oficios artesanales especializados más variados. Mary Karasch[9] demostró que la propiedad de esclavos no fue, como se ha pretendido desde hace mucho tiempo, de gran concentración. Con frecuencia nos encontramos amos que no poseen más de uno o dos esclavos *ao ganho* o alquilados, la explotación de los cuales les proporciona lo esencial de sus ingresos. En tanto que Stuart Schwartz llega a la misma conclusión refiriéndose a la zona agrícola del Reconcavo de Bahía, ya que en su mayoría, los propietarios de esta región poseen menos de cinco esclavos. Allí, la mayor parte de los esclavos vivía en unidades de producción de menos de veinte esclavos.[10]

Otro de los aspectos que destaca Hebbe de Castro es la difusión de la propiedad de esclavos mucho más allá de las actividades agroexportadoras:

Según las listas, los distritos del sur de Reconcavo, dedicados al

[7] EMMER, 1986, p. 163.
[8] En CARDOSO, 1988, pp. 32-46.
[9] KARASCH, 1987.
[10] SCHWARTZ, 1983, pp. 159-187, citado por Hebbe de Castro.

cultivo de la mandioca, también se caracterizaban por la menor concentración de propiedad de esclavos, y en las relaciones detentan un tercio de población esclava. A pesar de que los distritos azucareros concentran dos tercios de los esclavos considerados, corroborando así la clásica asociación entre agroexportación (ingenios) y trabajo esclavo, también presentaban una diversificación interna, tanto desde el punto de vista espacial —con parroquias convertidas a cultivos alimenticios— como desde el punto de vista social. En tanto que un señor de ingenio poseía una media de 65.5 esclavos, un labrador de caña tenía 10.5. Esta diversificación hacía que en las parroquias analizadas el número medio de cautivos por propietario en la región no fuese superior a 12.9.[11]

Esta difusión de la propiedad de esclavos no se limita al Reconcavo o a las aglomeraciones urbanas. Al contrario, según Schwartz representa sin duda el número máximo de esclavos por propietario en el periodo que él estudia (hacia 1815). En Minas Gerais, en 1718 y 1804, Francisco Vidal Luna pone de manifiesto la difusión de la posesión de esclavos: en general, de 1 a 4 esclavos por propietario y muy pocos de ellos poseían más de 40 esclavos. Esto podemos compararlo con el caso de São Paulo, donde una cuarta parte de las unidades domésticas poseía esclavos en 1804: allí el 70% tenían menos de 5, lo cual representa una cuarta parte de la población esclava.[12] La conclusión de todos estos autores es que la oferta de esclavos en Brasil, antes de la eliminación de la trata en 1850, era muy elástica y permitía la utilización de esta fuerza de trabajo mucho más allá de las fronteras de la plantación.

Los mismos autores destacan también que las categorías más pobres de la población, hasta los propios esclavos, podían ser propietarias de esclavos. Además, en Minas, por ejemplo, la actividad agrícola muchas veces estaba mezclada con la minera. Una idea interesante era que si la esclavitud era tan tenaz, incluso en las explotaciones agrícolas medias "a la europea", es porque existía una "frontera" en el sentido

[11] SCHWARTZ, 1983, pp. 33-34.
[12] SCHWARTZ, 1983.

de Turner y era difícil retener en las tierras una mano de obra asalariada mal pagada.

Esta alusión a Minas Gerais nos conduce a otro caso aberrante con respecto a nuestra correlación inicial: el del trabajo en las minas. En efecto, el trabajo en la explotación del oro brasileño lo efectuaban esclavos por cuenta de "mineros", prospectores y explotadores que habían obtenido concesiones de tierra con este fin y, prácticamente, no tenían necesidad de capitales para trabajar. En México, el grupo de los "mineros" de la plata representa una clase de propietarios que reunió suficientes capitales para hacer producir sus minas con la ayuda de una mano de obra asalariada libre, reclutada entre los indios de esta "frontera" que representa el famoso frente de minas, una línea isoyeta paralela a la cresta de la Sierra Madre occidental. En ella, ni la esclavitud, ni la encomienda ni el peonaje tradicional parecen desempeñar un papel importante.

En el Perú, la estructura de la empresa minera es diferente: el empresario, el "soldado" está financiado por el negocio. Por esto, el sistema de la mano de obra es diferente: es el resultado de una prestación personal, la mita, que todos los años conduce a una séptima parte de la población activa a un determinado radio alrededor del Potosí o de Huancavelica. A fines del siglo XVIII, la Banca reemplazó a quienes suministraban los fondos y el sistema de la mita entró en decadencia.

Incluso fuera del modelo inicial y *a fortiori* en el marco de este modelo, existe una cierta correlación entre el sistema de trabajo y el sistema de la propiedad y de la explotación. En efecto, la forma de la explotación está vinculada a las posibilidades de mano de obra y las formas de la propiedad dependen, al menos en parte, de las formas de explotación. En cierto modo, el régimen de trabajo forma parte del sistema agrario. Ambos forman un conjunto que depende a su vez de las condiciones geográficas, ecológicas y antropológicas, del sistema económico global, de las necesidades del mercado y, en definitiva, de las políticas de los estados o de otras colectividades públicas. Estos diversos factores no siempre han desempeñado el mismo papel y no siempre han tenido

el mismo peso. Por ejemplo, algunos países de América se vincularon más pronto que otros al mercado internacional, que les ofreció con mayor rapidez y también en abundancia mayor número de esclavos y suministros y les compró antes que a otros sus productos agrícolas. El carácter monetario que caracteriza los productos mineros, por lo menos en la época colonial, no los convierte en mercancías para el mercado internacional sino en medios de pago y de ahorro tanto para las colonias como para sus metrópolis.

Traducción de Isabel Vericat

REFERENCIAS

BAUER, Arnold

1983 *Chilean Rural Society from the Spanish Conquest to 1930.* Cambridge, Cambridge University Press.

CARDOSO, Ciro F.

1988 *Escravidão e Abolição no Brasil. Novas Perspectivas.* São Paulo, Editorial Zahar.

EMMER, P.C.

1986 *Colonialism and Migration Indentured Labour before and after Slavery.* Dordrecht, Editorial Nijhoff. «Comparative Studies in Overseas History»

El problema

1985 *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela.* Caracas.

KARASCH, Mary

1987 *Slave Life in Rio de Janeiro 1808-1850.* Princeton, Princeton University Press.

SCHWARTZ, Stuart

1983 "Padrões de propiedade de escravos nas Americas: nova evidencia para o Brasil", en *Estudos Economicos XIII* (1), pp. 159-187.

VIOTTI DA COSTA, Emilia

1966 *Da Senzala a Colônia.* São Paulo.

ECONOMÍA Y TRABAJO EN EL PUERTO RICO DEL SIGLO XIX

Gervasio Luis García
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

En Puerto Rico, durante la mayor parte del siglo XIX, predominó una economía agrícola pre-capitalista, dependiente del azúcar y el café que intercambiaba por manufacturas en los Estados Unidos y Europa. En la isla persistió un limitado mercado de trabajo libre hasta 1873 (año en que fueron abolidos la esclavitud negra y el sistema de trabajo servil) y se padeció un débil desarrollo del mercado interno de mercancías, la pobre irrigación monetaria, una vida urbana incipiente y la falta de autonomía política frente a España, la metrópoli en turno.

Muchos brazos y pocos trabajadores

Durante la mayor parte del siglo XIX, las clases propietarias se quejaron constantemente de la "falta de brazos". Desde 1809 un informe dirigido al cabildo de San Juan por un tal Pedro Yrisarri decía que "el ingenio más bien montado no cuenta cincuenta negros esclavos útiles para su servicio; el corto número de peones alquilados al paso que se escasea mucho con el envío de los que son milicianos (y son los más) a guarnecer la plaza se encarece su jornal, y no son pocos los hacendados que todos los años sufren la lastimosa pérdida de mucha parte de sus cosechas por carecer de manos que

la recojan''.[1] Un cuarto de siglo más tarde, en 1834, varios miembros de la Diputación Provincial informan a José San Just, procurador a Cortes, del problema económico y social que plantea la existencia de ''acaso más de la tercera parte de nuestra población sin hogar, ni oficio, [que] vaga de un punto a otro [y] no trabaja para acumular riquezas, sino para satisfacer la necesidad del día''.[2] Sin embargo, esta segunda razón no prevalece en los juicios de los hombres de la época sobre el origen de la falta de mano de obra. Muchos —la gran mayoría— le echan la culpa a la vagancia y a los ''juegos prohibidos'', argumentos preferidos de las clases propietarias.

El antes mencionado Pedro Yrisarri lanza una descarga contra la ociosidad, el vicio ''más detestable y criminal'', y los juegos de ''embite y azar''. Según Yrisarri, ambos se han llevado tras de sí la religión, el honor y las fortunas de muchos labradores y son los responsables de que Puerto Rico ''esté infectado de hombres vagos y mal entretenidos''. Además, agrega, éstos son la causa del aumento de los delitos —sobre todo, del robo— que arruinan a los agricultores ''honrados''. Si los holgazanes se aplicaran al trabajo —concluye Yrisarri— ''habría menos criminales y más labradores, menos perfidia y más honor, menos pobreza y más riqueza''.[3]

A lo largo del siglo las clases propietarias y el gobierno atacaron el problema de la falta de brazos y sugirieron diversas soluciones —primordialmente legales— encaminadas a aumentar por la fuerza el mercado de trabajo. Uno de los primeros proyectos para lograr este objetivo fue el del Cabil-

[1] ''Informe dado'', 1969, p. 45 y ss.

Al año siguiente, el cabildo de San Juan y el de Coamo también le comunican a Power, diputado de Puerto Rico en las Cortes españolas, la falta de brazos que sufre la agricultura y los medios para corregirla. Véase ''Instrucciones a Power'', 1969, pp. 78-89 y 90.

[2] AGPR, Ayuntamiento de San Juan, [Instrucciones a los Procuradores por Puerto Rico en el Estamento de Procuradores de España, 13 de agosto de 1834], libro 28, Ayuntamiento electivo desde el 1 de enero de 1834 hasta 22 de diciembre de 1835, folios 71, vo. 85.

[3] ''Informe'', 1969, pp. 56-57.

do de San Juan, redactado en 1810.[4] El cabildo reconocía la escasez de mano de obra que afligía a los agricultores, y que consideraba agravada por los altos precios de la mano de obra esclava. Además, según el cabildo, esta última rendía menos porque la mano de obra libre y su posesión eran una amenaza potencial a la seguridad de los propietarios, como recién acababan de probar los levantamientos de esclavos en Haití y en Santo Domingo. Por lo tanto, concluye el informe, la solución no estaba en el incremento de la importación de esclavos —aunque el cabildo hace la salvedad de que el comercio de esclavos debía continuar.

Por otra parte, el cabildo de San Juan descartó la posibilidad de importar "hombres libres y útiles" porque dudaba que éstos abandonarían sus países sin contar con un incentivo ventajoso para ir a Puerto Rico como simples labradores. La solución estaba en Puerto Rico mismo: bastaría con transformar a los agregados* "hombres perniciosos", "la más roedora polilla de las estancias y haciendas", en trabajadores. Para el cabildo de San Juan los agregados eran unos ociosos que carecían de "la proporcionada aplicación al trabajo", ya que incluso los más trabajadores "no pueden serlo tanto cuando viven a su arbitrio [como] cuando se hallan bajo el estímulo y la presión".

Al avanzar el siglo, otros sugieren la importación de colonos blancos, preferiblemente de las Islas Canarias, y de trabajadores chinos.[5] Sin embargo estos planes nunca se concretaron. En cambio, el gobierno español respondió por su parte a las demandas de los hacendados con repetidas circulares y reglamentos encaminados a perseguir a los "vagos y mal entretenidos". Ejemplos de esto fueron las disposiciones contra la vagancia de 1838, 1839, 1841, 1843, 1844 y 1847.[6]

[4] "Informe", 1969, pp. 78-80.

* Peones que recibían un pedazo de tierra para cultivar a medias con el hacendado a cambio de emplearse con éste en sus ratos libres.

[5] ACOSTA, 1869, p. 15.

[6] *Autos acordados*, 1857, pp. 220-221. La circular de 1847, firmada por el Conde de Mirasol, hace hincapié en que los amancebados también deben considerarse "vagos". En los pueblos se hacían listas de los vagos y los amancebados, y de las amonestaciones que recibían.

Más adelante, en 1850 y 1862, se aprobaron circulares que perseguían el mismo fin.[7] Todavía en 1876 continuaban redactándose las listas de vagos y amancebados con las correspondientes amonestaciones.[8]

Pero los bandos más importantes fueron los de 1838 y 1849 que obligaban a los peones a contratarse por un año con los hacendados, so pena de cárcel o de trabajos forzados en las obras públicas. Además, el jornalero debía portar papeletas o libretas donde constaran el contrato, las deudas contraídas con el hacendado y una evaluación de su conducta laboral.[9]

A estas restricciones a la libertad de contratación de los jornaleros se sumó la dependencia de los hacendados a causa de las deudas contraídas en el transcurso del trabajo contratado. En 1870, Ramón Delgado, alcalde mayor de San Germán, informó que como consecuencia de los adelantos de dinero hechos por los propietarios, el jornalero se convertía "moralmente en esclavo" ya que no podía pagar las sumas adeudadas que iban en constante aumento.[10]

La papeleta impuesta por el gobernador López de Baños (1838) y la libreta, por el gobernador Juan de la Pezuela (1849) no fueron los únicos medios empleados por el gobierno español para intentar resolver el problema del estrecho mercado de trabajo. En 1853, el gobernador Fernando de Norzagaray declaró obligatoria la prestación de trabajo personal en las obras públicas del país, especialmente en las carreteras. Esta *corvée* tropical rigió sobre todos los habitantes varones desde los 18 hasta los 60 años, y estuvo vigente en el país hasta fines de siglo.[11]

Es obvio que las órdenes que implantaron el trabajo obli-

[7] "Reglamento para" (firmado en Madrid por Arrazola en septiembre de 1850 y dirigido al Gobernador de Puerto Rico) y "Junta" (circular firmada por Francisco J. Serrano, el 23 de octubre de 1862, en Puerto Rico) en RAMOS, 1866, pp. 524-527.

[8] AGPR, Manatí, Expediente que contiene registro y actas de la Junta de Amonestaciones y clasificación de vagos de los años de 1875 y 1876, leg. 62, Reg. 1791.

[9] La mejor descripción del trabajo servil es de PICÓ, 1979.

[10] AGPR, *Real Audiencia Territorial*, caja 13, Leg. 28 B, núm. 62, 1870.

[11] "Reglamento" (3 de marzo de 1853).

gatorio en la construcción de caminos y el sistema de libretas para forzar al campesino a emplearse en tierras ajenas, correspondían a los intereses de los hacendados. Sin embargo, estas prácticas coercitivas no ensancharon el mercado de trabajo a las dimensiones deseadas por los propietarios. En 1866, el gobierno español ordenó una "información" sobre la utilidad de la libreta, en respuesta a las quejas de la clase propietaria.[12] La investigación mostró que la mayor parte de los Ayuntamientos se oponían a la continuación de este sistema pues no satisfacía las necesidades de mano de obra de los hacendados.

La información de 1866 y la discusión que suscitó en todo el país coincidieron con otra investigación y discusión similar sobre la abolición de la esclavitud. Esto tal vez explica por qué el sistema de la libreta no se suprimió hasta el 13 de julio de 1873. Las razones, lejanas y cercanas, que precipitaron este desenlace fueron varias. En primer lugar, la contratación forzada de la mano de obra contribuía, en la práctica, a su repartición dispar, agravada por la desigual distribución geográfica de la población. Sin lugar a dudas, los hacendados se empeñaban en asegurar la mayor cantidad de mano de obra a través del endeudamiento perpetuo de los jornaleros, de la conversión del jornalero en agregado o de los arrendamientos de tierras. Pero como el número de hacendados no era estático, ni tampoco lo era el de los jornaleros, se produjo escasez o abundancia periódica de mano de obra. Por todo esto, el conflicto planteado originalmente entre hacendados y jornaleros (que pareció resuelto en 1838 y 1849 con la implantación de la libreta), al correr el tiempo se convirtió en un conflicto directo entre los mismos hacendados por apropiarse de la mano de obra disponible. La profunda división entre los terratenientes puertorriqueños ante el sistema de la libreta, demostrada claramente por la mencionada investigación de 1866, es indicio de esta agrietada cohesión de clase.[13]

[12] Véase GÓMEZ, 1970.

[13] AGPR, *Protocolos de Lares*, Otros funcionarios, 1850, folios, 39-43.

LA ESCLAVITUD NEGRA

Ya antes de la implantación de los sistemas serviles de trabajo, el cultivo de la caña de azúcar incrementó la importación de negros africanos y ayudó a consolidar el sistema de trabajo esclavo. Sin embargo, éste nunca constituyó la relación de producción dominante, pues cuando nace como sistema importante en Puerto Rico, la esclavitud comienza a morir en el exterior como consecuencia de las trabas que la Gran Bretaña impuso a la trata desde principios del siglo XIX. Aun cuando el contrabando de esclavos continuó durante gran parte de la primera mitad del siglo XIX, la mayoría de los que fueron introducidos clandestinamente fue a parar a Cuba, donde su precio era más elevado.[14] A pesar de esto, durante la primera mitad del siglo XIX las principales haciendas azucareras dependieron del trabajo esclavo;[15] incluso en los años de apogeo de la esclavitud, los propietarios intentaron comparar la productividad de los esclavos y los trabajadores libres y llegaron a la conclusión de que los segundos eran más rentables.

Así pues, el convencimiento de que el trabajo esclavo produce menos que el libre es viejo; sin embargo, los propietarios no prescindieron de los esclavos hasta 1873, año en que se abolió la esclavitud. ¿Por qué esta tardanza? Primordialmente, creemos que se debió a la ausencia de una clase asalariada —blanca, mestiza o negra— suficientemente numerosa como para satisfacer de manera permanente las necesidades de la agricultura. En el momento de la abolición, los esclavistas todavía albergaban el temor de que el mercado de trabajo no fuera suficientemente amplio, estable y seguro, por lo que obligaron a los exesclavos a firmar contratos de libertos que los forzaban a trabajar con el antiguo dueño durante tres años, sin libertad para cambiar de patrono ni para mudarse a otro lugar.[16] En realidad, éste fue el último intento oficial de controlar el trabajo libre, lo cual demostró que el

[14] TURNBULL, 1840, p. 557. El autor visitó las Antillas en 1838.
[15] SCARANO, 1984.
[16] *La Gaceta de Puerto Rico* (11 de abril de 1874).

problema de un escaso mercado de trabajo seguía vivo.

AZÚCAR Y TRABAJO

Ahora bien, tanto la esclavitud negra del siglo XIX como los sistemas de trabajo servil impuestos a los jornaleros dependieron estrechamente del desarrollo de la industria azucarera. El gran incremento del cultivo de la caña de azúcar durante la primera mitad del siglo XIX hizo imperativa una provisión mayor y más segura de brazos blancos, especialmente después de los tratados de 1817, 1835 y 1845, firmados entre España e Inglaterra con el objeto de poner fin al tráfico internacional de esclavos. Varios testimonios ofrecidos en el curso de la información de 1866 sobre la utilidad del sistema vigente de la libreta subrayaron el nexo entre el azúcar y el trabajo servil. Algunos decían que uno de los beneficios de la libreta era lograr que los jornaleros se acostumbraran a trabajar en las haciendas azucareras.[17] Un hacendado declaró que los intereses azucareros fueron los responsables de la introducción de la esclavitud, del mantenimiento de la trata y de la implantación de la libreta, y que las quejas contra la vagancia y la defensa de la libreta provenían de los azucareros: "(Esos gritos alarmantes, lúgubres y fatidicos) salen de los ingenios de azúcar [. . .] que no han sabido vivir, crecer y prosperar sino con el favor del Gobierno".[18] En 1875 el gobernador Sanz admitió que el reglamento de libertos, el bando de vagancia y el proyecto de trabajo libre buscaban favorecer la producción de azúcar, el "más valioso fruto del país", del que "depende la prosperidad o la ruina de la Isla", que es "el principal sostén del comercio y el que en gran parte contribuye a cubrir las atenciones del Estado".[19]

El nexo entre el azúcar y los sistemas oficiales de trabajo servil aparece más evidente cuando constatamos que estos

[17] GÓMEZ, 1970, p. 171.
[18] GÓMEZ, 1970, pp. 36-37 y 473.
[19] SANZ, s.f., VI, p. 228.

sistemas nacen en una época de auge de la industria azucarera y mueren en otra de estancamiento. Este estancamiento alivió la presión a favor de la perpetuación del sistema servil de trabajo cuya ineficiencia fue clara desde algunos años antes —y, a la vez, forzó a los azucareros a efectuar una revolución técnica en la fase industrial del azúcar, lo cual en cierta medida resultaba incompatible con el trabajo esclavo y servil. No es puro azar que la esclavitud y el sistema de la libreta se abolieran en 1873, es decir, en la misma década en que José Julián Acosta, uno de los observadores más perspicaces de la época, señaló que "pasó para no volver aquella época, verdadera edad de oro, en que la caña, cualquiera que fuera el cultivo, derramaba siempre cual una hada oriental, sus espléndidas riquezas".[20]

En la década anterior la crítica siempre presente de Acosta no dejó de sentirse. Esta vez en el año de 1866 con motivo de una nueva edición de la *Historia* de fray Iñigo Abbad. El año llama la atención porque es el mismo en que el gobierno español ordenó la investigación sobre el sistema de la libreta, señal de su incapacidad para constreñir a los campesinos al trabajo regular de las haciendas. El acontecimiento sobrevino poco después de que la esclavitud negra recibiera un golpe decisivo en la guerra civil norteamericana, lo cual fue una clara advertencia para los hacendados criollos de que los días del trabajo esclavo y servil estaban contados. Esta vez Acosta revivió la sugerencia ofrecida por Darío de Ormaechea en su sagaz "Memoria acerca de la agricultura, el comercio y las rentas internas de la isla de Puerto Rico" (1847), y planteó con vigor la urgencia de implantar el principio de la división del trabajo en la industria azucarera. Acosta se muestra convencido de que cuando el agricultor se dedica simultáneamente al cultivo y a la fabricación de azúcar (actividades que requieren grandes capitales y sólidos conocimientos agrícolas e industriales), "la consecuencia natural [. . .] es que se cultiva y se fabrica mal" y se pierde una gran parte del azúcar de la caña. A la vez, Acosta apunta que todavía en Puerto Rico no existen los aparatos

[20] Acosta, 1878, p. 35.

industriales capaces de duplicar la producción.[21] Para la década del 70 ya era un conocimiento generalizado que la solución de los problemas de la industria azucarera residía en la innovación tecnológica y en la separación del cultivo y de la manufactura de la caña de azúcar, aunque persistía el problema crónico de la falta de capital, no menos importante que los demás y cuya solución inmediata no se vislumbraba.

En los años anteriores, los hacendados hicieron esfuerzos por modernizar la técnica azucarera. Por un lado, buscaron sustituir los ingenios movidos por animales —o "de sangre"—, los de viento y los hidráulicos por los de vapor, de madera o de hierro. El trapiche de vapor —de cuya presencia en Puerto Rico hay noticias desde la década de 1820— reducía el tiempo empleado en la molienda y extraía mayor cantidad de jugo de las cañas, pero también era más costoso que los primitivos trapiches.[22]

En realidad, la defensa de la división del trabajo y de la especialización no era más que el reconocimiento de los hacendados de su incapacidad para instalar las costosas maquinarias en las centrales, sobre todo después de presenciar la quiebra estrepitosa de la central San Vicente, apenas unos años después de su fundación en 1873.[23] Este dilema en que estaban sumidos los hacendados puertorriqueños lo resolvió drásticamente la invasión norteamericana. Después de 1898, las centrales norteamericanas, modernas y gigantes, muelen y —contrario a lo que pensaban los defensores de la división del trabajo— cultivan miles de acres de caña de azúcar.[24] A partir de entonces, la mayor parte de los hacendados puertorriqueños se convirtieron en colonos dependientes de las centrales y del capital norteamericanos.[25]

[21] ACOSTA, 1866, p. 333.

[22] El desarrollo de la tecnología azucarera y sus consecuencias sociales son estudiados por RAMOS MATTEI, 1981.

[23] Véase la *Memoria leída* , 1888 y *Documentos* , 1888.

[24] Una buena descripción de los adelantos técnicos de las centrales instaladas por los norteamericanos aparece en LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1923, pp. 546-564.

[25] LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1923, pp. 562-564. Véase también GAYER, 1938, especialmente el capítulo "Relations Between Mill Owners and Growers", pp. 133-146.

LA ACTITUD ANTE EL TRABAJO: EL LEGADO DE LA ECONOMÍA PRECAPITALISTA

Prueba adicional de la persistencia de la economía precapitalista fue la actitud de los hombres ante el trabajo. En su tesis sobre la construcción de la carretera central —que atravesó la Isla de norte a sur— durante la segunda mitad del siglo XIX, María de los Ángeles Castro señala que uno de los principales problemas afrontados por los ingenieros fue la falta de mano de obra "espontánea" y el ausentismo.[26] En la década siguiente, en 1887, un tal Mariano Sicher, funcionario del gobierno, pinta un cuadro del trabajo libre en unos tonos que nos recuerdan las descripciones ya clásicas de fray Iñigo Abbad en el siglo XVIII. En la presentación de un proyecto de reglamento para la organización del trabajo libre empleado en las obras públicas, Sicher dice que " en este país se siente la inmensa necesidad de algo que modifique las costumbres y hábitos del trabajador libre [que] pone poco de su parte para que se le atienda y considere, dado su modo de ser casi nómada. La frugalidad de su existencia, lo vehemente de sus pasiones, la facilidad de una libertad social inconveniente, el clima en sus efectos destructores, en la influencia de su riqueza natural, la centralización de la riqueza en pocas manos, la idea común de aves de paso, han fundado un modo de ser en esta sociedad, en la que se desconocen casi por completo las relaciones que en toda sociedad culta tiene el trabajo, la economía, el capital y la virtud pública[27] Esta descripción, a pesar de sus exageraciones y errores, no es la de una sociedad y unos trabajadores con una disciplina laboral propias de una sociedad capitalista.

Pero lo anterior no es un testimonio aislado. En 1891, Fernando López Tuero vuelve a recordar los antiguos lamentos de las clases propietarias en torno a la "vagancia" de los trabajadores: "El temperamento del obrero y del jíba-

[26] CASTRO, 1969, p. 94.

[27] AHN, Ultramar, Puerto Rico, *Informe de la jefatura O.P. núm. 430 presentando el Proyecto de reglamento para la organización del trabajo libre aplicado a las obras públicas de la Isla*, leg. 394, exp. 10, núm. 3. (Fotocopia en AGPR).

ro es rebelde al trabajo y se presta poco al progreso, el clima le hace indolente y como no tiene necesidades, ni se afana, ni se esmera; es calmoso, abandonado, exigente, y con una idiosincracia tan singular que es preciso tomar bien el pulso a cualquier negocio antes de emprenderlo''.[28]

Es fácil detectar el prejuicio de clase en estas citas, pero aun así reflejan una realidad social y económica explicable. Los trabajadores, acostumbrados al ritmo irregular del trabajo agrícola, difícilmente pueden adoptar de la noche a la mañana una disciplina laboral estricta. El trabajo intermitente y estacional en las plantaciones azucareras crea unas actitudes y unos hábitos de trabajo que chocan con las actitudes y los hábitos laborales del obrero industrial. Aparentemente muy pocos se dieron cuenta de este fenómeno antes de 1914. En ese año, el Negociado del Trabajo publicó su segundo informe en el que señaló que ``hay centrales azucareras donde los braceros sólo trabajan la mitad o tercera parte del tiempo durante la zafra, aun habiendo trabajo suficiente. La causa principal de este proceder por parte de los trabajadores tiene su origen en la alternativa insostenible que se opera en el trabajo de las centrales durante la zafra y el término de ésta. En la época muerta el bracero sólo tiene trabajo por dos o tres días de la semana; de este modo se han acomodado a lo que perciben durante el periodo de calma; su posición entre sus compañeros está admitida bajo ese régimen de vida y no teniendo aspiraciones de mejorar su ya adoptado método de vida, ni razón por la cual trabajar seis días a la semana, cuando puede sostenerse con sólo trabajar tres o cuatro días''.[29]

Por otra parte, el que los trabajadores acudiesen al trabajo sólo ``cuando se les paga bien''[30] indica que tenían otras opciones además del salario, tal como el trabajo en la pequeña propiedad, que les permitía suplementar sus ingresos salariales. Según el censo de 1899, la mayor parte de las fincas

[28] López Tuero, 1891, p. 22.
[29] *Segundo informe*, 1914, p. 96.
[30] La frase es del gobernador Despujol, citada por Brau, 1956, p. 159.

existentes eran pequeñas. Otra opción fue también el trabajo como agregado. A pesar de que los agregados desaparecieron, legalmente, con la implantación de la libreta en 1849, estos siguieron existiendo aún en el siglo XX.[31]

En el contexto de la economía precapitalista de Puerto Rico en el siglo XIX es legítimo pensar que muchos trabajadores adoptaron una actitud ante el trabajo similar a la que Pierre Vilar ha detectado en algunas economías precapitalistas. Según Vilar, "si la production marginale du travailleur, quand la population croit devant des ressources finies et une technique stable, devient inférieure à la différence toujours sensible entre la consommation d'un homme actif et celle d'un inactif, la societé a «intéret», si l'on ose dire, à préférer le non-travailleur au travailleur et l'individu à préférer l'oisiveté au salaire".[32]

Los rezagos de ese sistema no eran los únicos que impedían el desarrollo de una nueva actitud ante el trabajo. La esclavitud también dejó su legado en el ánimo de los trabajadores "libres". De esto se dio cuenta el naturalista francés André Pierre Ledru cuando visitó la Isla en 1797 y constató que "el trabajo personal, merced a una absurda preocupación, está envilecido a los ojos de la generalidad: la agricultura, la primera y más honrosa de las artes, está entregada a manos de los esclavos como una ocupación envilecida y deshonrosa..." En Puerto Rico —añadió Ledrú— "si un blanco sirviese a otro blanco, ambos se deshonrarían ante la opinión pública. El insulto más grande que pudiera el orgullo dirigir a un criollo sería el decirle que tiene *parientes en la costa*".[33] La realidad del siglo XIX no fue muy distinta. En 1867, en un expediente de la real audiencia territorial, se decía que la esclavitud envilecía el trabajo y que los negros libertos preferían, "por regla general", sufrir todas las "incomodidades" antes que trabajar.[34]

[31] Véase la estadística de agregados por pueblos en 1924, *Décimo informe*, 1925, pp. 64-65.

[32] VILAR, 1960, p. 51.

[33] LEDRU, 1957, p. 117. El subrayado es de Ledru.

[34] AGPR, *Real Audiencia Territorial de Puerto Rico*, "Expediente instruído con la Real Orden de 4 de diciembre último, por la que se piden informes

Estas actitudes mentales de los blancos pobres y los libertos ante el trabajo manual no son exclusivas de Puerto Rico, sino características de las sociedades que sufrieron la esclavitud. En el sur de los Estados Unidos, por ejemplo, los trabajadores blancos también mostraron un gran desprecio por el trabajo en general y, sobre todo, por el trabajo hecho para otros. En algunos países subdesarrollados del siglo XX todavía se nota la tendencia de los hombres a trabajar sólo lo suficiente para satisfacer las necesidades más elementales.[35]

El que el trabajador puertorriqueño del siglo XIX trabaje "cuando quiere" —como decía un informe del Gobierno en 1881—[36] y no tenga una disciplina laboral, fueron señalados por algunos norteamericanos —tan pronto llegaron en 1898— como obstáculos al desarrollo de la industria en la Isla. En 1899, A.G. Robinson observó con ojos mercantiles que costaría gran esfuerzo enseñarle a los puertorriqueños la disciplina del trabajo "constante".[37]

La escasez monetaria
y el "salario" de los trabajadores

La pobre irrigación monetaria fue otra de las principales características de la economía puertorriqueña del siglo XIX. Esto obedeció a dos razones: por un lado, Puerto Rico no tuvo moneda propia hasta 1895 y, por lo tanto, en diversos momentos de su historia dependió de la moneda española, mexicana y norteamericana. En segundo lugar, las escuálidas reservas monetarias de la isla fluían al extranjero, principalmente a España, como consecuencia del constante traslado de capitales de los comerciantes españoles controladores del gran comercio.

La escasez monetaria se constató, incluso, en las transac-

para reglamentar el trabajo de la población de color y asiática, e inmigración que sea más conveniente en esta Isla y la de Cuba", caja 10, 1867.

[35] Genovese, 1965, p. 48.

[36] "Informe del", 1889, p. 274.

[37] Robinson, 1899, p. 161.

ciones económicas comunes. Frecuentemente los jornaleros pagaban por las tierras arrendadas con productos agrícolas. En los contratos de arrendamiento realizados en Lares en los años de 1850, 1868 y 1879 aparecen frecuentes pagos en especie: en fanegas de arroz y de café o en plátanos.[38] Muchas de las deudas contraídas con los comerciantes también se pagaban en especie o en trabajo. En 1869 y 1870 el libro de cuentas del comerciante Amador Fronteras muestra pagos de deudas con maíz, un caballo, una canoa, una botija de miel, una vaca hosca y un toro, un lechón, algodón en pepita, habichuelas y ron. También se paga en "trabajo de carpintería" o en "desmonte de café [por] él y dos hijos", como aparece en la cuenta de un tal Francisco Maldonado.[39] En el libro de cuentas de la casa comercial de Cristóbal Ferrer algunas deudas se pagan con trabajo de desmote de algodón, lavado de ropa, costura, etcétera.[40]

Los pagos en especie por concepto de salarios también eran comunes. En 1853, José Julián Acosta da noticia de la práctica de muchos hacendados de pagar los salarios mitad en moneda, mitad en especie.[41] La situación llegó a tales extremos que, en 1863, una circular del gobernador Messina condenó la costumbre de pagar en especie y en papeletas porque se prestaba al abuso; además, ordenó que a partir de esa fecha el salario se pagase en moneda.[42] Sin embargo, ante la escasez de circulante era difícil cumplir las disposiciones oficiales. Todavía a fines de siglo parte de los salarios se pagaba en especie.

Por su parte, la costumbre de pagar los salarios en fichas o vales se perpetuó hasta el siglo XX: aún en 1919 el Negociado del Trabajo señalaba su existencia. En la zona

[38] Bastantes ejemplos aparecen en AGPR, Protocolos Notariales, "Otros", 1850; "Evaristo Vélez", 1868 y "Víctor Martínez", 1879.

[39] AGPR, "Diario número 1 de la casa mercantil de Amador Fronteras", 1869-1870, Lares.

[40] AGPR, Colección Emiliano Pol, "Libro de cuenta, diario número 3, casa de Cristóbal Ferrer", 1854-1858, Juicios. . ., pp. 9 y ss.

[41] Acosta, 1869, p. 12.

[42] "Sobre que debe pagarse a los jornaleros dinero y no en otra especie", Ramos, 1866, p. 292.

del café, los terratenientes pagaban con vales o fichas de metal. Éstos valían sólo en la cantina de la finca. En las áreas cañeras, los trabajadores recibían unas tarjetas en que constaban los días trabajados y el sueldo ganado. Esta tarjeta les permitía obtener mercancías a crédito en la tienda del patrono o de su protegido. En muchas fincas los patronos encargaban a las tiendas el pago de los salarios y en otras el pagador descontaba a los trabajadores la cantidad adeudada al dueño de la tienda y les entregaba la diferencia: "muy pocos son los patronos que están desligados de las tiendas y pagan directamente a sus trabajadores en moneda legal", concluía el informe del Negociado del Trabajo.[43]

El trabajo urbano

La agricultura de monocultivo, la dependencia de las manufacturas extranjeras, la ausencia de una industria nacional explica la naturaleza artesanal del trabajo urbano. A lo largo del siglo XIX no hubo grandes cambios cualitativos en la estructura de los empleos urbanos acaparados mayoritariamente por los "artesanos" (trabajadores diestros), tales como zapateros, carpinteros, tabaqueros, panaderos, etcétera.

La agricultura de hacienda y de plantación originaron una superioridad numérica de los trabajadores de la tierra frente al resto de la clase trabajadora. Según el censo de 1899, confeccionado por el Departamento de la Guerra de los Estados Unidos, 198 761 trabajadores estaban empleados en la agricultura, la pesca y la minería mientras que sólo 26 515 trabajaban en las "industrias fabriles y mecánicas".[44] La clasificación de las personas empleadas en las industrias fabriles y mecánicas incluía a "los que transforman las materias primas que suministran las industrias [agricultura, pesca y minería] en nuevas formas o combinaciones".[45] Pero esta definición falsea la verdadera composi-

[43] *Sexto informe*, 1919, pp. 8-10.
[44] *Informe sobre el censo*, 1900, p. 99.
[45] *Informe sobre el censo*, 1900, p. 98.

ción de la clase obrera puertorriqueña, ya que considera como empleado u obrero de una industria fabril a los tabaqueros aislados y a los trabajadores a domicilio, como las costureras o los fabricantes de sombreros de paja. La estadística tampoco distingue a aquellos que no participan directamente en la producción (como los administradores y los dueños de industrias) del resto de la masa asalariada.

En 1899 la mayor parte de los trabajadores no agrícolas no eran propiamente obreros industriales, ya que los principales oficios no sobrepasaban el nivel artesanal.[46] Además, de la naturaleza de los oficios podemos inferir la escasa concentración de los obreros en un mismo lugar de trabajo. Si recordamos, además, que en 1899 había más criados y lavanderas (42 801) que obreros empleados en los diez principales oficios (19 106), podemos imaginar cuán grandes fueron los obstáculos que se interpusieron al crecimiento de las organizaciones obreras urbanas.[47]

Mas a pesar de todos los obstáculos, en las ciudades los artesanos fundaron sus primeras organizaciones de solidaridad al amparo de la coyuntura democrática (1868-1874) iniciada a raíz del derrocamiento de la monarquía de Isabel II en España. Durante el sexenio progresista finalizó la censura, se permitió el sufragio universal, los ayuntamientos electivos y la libertad de asociación. Esto coincidió con el inicio de la revolución técnica en el azúcar y la abolición del trabajo servil y esclavo.

Fue, pues, en el contexto de grandes cambios políticos, de mayores libertades y de importantes transformaciones económicas, que en Puerto Rico brotaron a la superficie las primeras organizaciones de los trabajadores urbanos. Éstos, en vez de empeñarse en resucitar el gremio tradicional —de escasa importancia en las décadas anteriores— crearon casinos de artesanos, sociedades de socorros mutuos y cooperativas. Estas organizaciones fueron calcadas de la experiencia europea pero, a la larga, los trabajadores puertorriqueños les imprimieron un contenido y una orientación originales.

[46] *Decimotercer censo*, s.f., p. 12.

[47] *Informe sobre el censo*, 1900, pp. 334-335.

Estos cambios urbanos fueron favorecidos por la transformación del ingenio en central azucarera responsable de la desaparición de muchos agregados y pequeños propietarios. Y aunque éstos no se proletarizaron en todo el sentido de la palabra (pues muchos todavía cobraban los salarios en fichas, vales o en mercancías de la tienda de raya), perdieron el acceso a los frutos de la tierra y comenzaron a vivir de un salario, quedando así más expuestos a los vaivenes del costo de la vida.

En la ciudad los asalariados aumentaron como consecuencia del crecimiento de la población urbana, del incremento de la construcción privada, de las obras públicas y de otras empresas privadas como la construcción del tranvía de Mayagüez (1872), el de San Juan (1878) y del ferrocarril de circunvalación (1889). Además, crecieron algunas industrias urbanas, particularmente las fábricas de cigarros. Hasta la década del 70, el cultivo y la elaboración del tabaco no alcanzó gran desarrollo. Pero en los años ochenta varios factores estimularon el crecimiento de las fábricas. En primer lugar, la baja de los precios del azúcar estimuló a muchos agricultores a sembrar tabaco. Por otro lado, el crecimiento urbano ensanchó el mercado de consumidores de cigarros puertorriqueños (a diferencia de la población campesina que prefería el tabaco hilado), que desplazaron a los importados de Cuba. Además, aumentaron las exportaciones de cigarros, principalmente al mercado de Londres.

Así, la industria tabaquera abandonó ''las trastiendas de los ventorrillos y bodegas'' y se transformó en un centro de trabajo con gran concentración de tabaqueros. Los tabaqueros trabajaron en condiciones similares a las de los obreros industriales: en grupos grandes bajo un mismo techo, con un mismo patrón y problemas similares. Además, tenían un nivel educativo superior al del trabajador común, subrayado por su costumbre de pagar un lector que les leyese, mientras trabajaban, novelas de contenido social y las noticias de los periódicos del día.

Es decir, para la década de 1890 creció el grupo de los que sólo poseían su fuerza de trabajo que vendían por un salario, ahora más vulnerables y más sensibles a las alzas de los im-

puestos, el aumento de los precios y las devaluaciones monetarias. Ellos fueron los que en 1894 y 1895 recurrieron a la huelga, porque comprendieron que el deterioro de su vida material se debía al caos monetario y al aumento de los precios y no a "la dejadez y la apatía" y "la corta ilustración del obrero".[48]

Conclusión

La esclavitud y el trabajo servil (bajo las diferentes formas de trabajo forzado, prestaciones personales en las obras públicas, el endeudamiento, etc.) alejaron del mercado de trabajo libre a una gran parte de la masa de trabajadores de la tierra. Éstos no dependieron de un salario en moneda ni fueron plenamente libres para cambiar de patrón y de domicilio. La estructura de la hacienda tradicional, unida al alto índice de analfabetismo y a la dispersión y el aislamiento geográficos, fueron obstáculos capaces de atrasar el surgimiento de las organizaciones sindicales entre los trabajadores agrícolas.

Por el contrario, la desintegración de la hacienda y el surgimiento de la gran empresa azucarera moderna —con su sed de tierras, su gigantismo industrial y su ejército de peones anónimos— rompieron los lazos tradicionales de lealtad de los trabajadores hacia la clase propietaria, proletarizaron a muchos agregados y empujaron a la mayor parte de los trabajadores agrícolas al mercado de trabajo urbano. Este proceso, que arrancó con fuerza a principios de la década de 1870, con la creación de las primeras centrales azucareras, se estancó en las últimas décadas del siglo con la depresión de los precios del azúcar en el mercado internacional, la competencia del azúcar de remolacha y las altas tarifas en el mercado norteamericano (principal destino del azúcar y las mieles de Puerto Rico). Pero después de la invasión de las tropas de los Estados Unidos en 1898, el cultivo del azúcar aceleró su ritmo de crecimiento hasta el punto de acaparar

[48] García y Quintero Rivera, 1982.

las mejores tierras y de convertirse en el producto principal de la economía puertorriqueña. La dependencia de la economía puertorriqueña de un solo producto de exportación les dio a los trabajadores de la caña un gran poder de regateo (facilitado por la naturaleza estacional del cultivo) frente a las compañías azucareras, factor que compensó su debilidad organizativa. Además, el auge de la plantación rompió los marcos mentales tradicionales de los obreros agrícolas y preparó el terreno para que fructificase la propaganda sindical.

Por otra parte, el sector de los trabajadores urbanos se atrofió, en vista de que el país estuvo condenado a intercambiar productos agrícolas por manufacturas extranjeras. Los artesanos libres, con o sin taller, formaron un sector minoritario frente a la vasta masa de trabajadores agrícolas. Pero su condición de obreros diestros —unida a la vida precaria de sus oficios, consecuencia de la competencia de las mercancías importadas— los llevó a cobrar conciencia de su importancia en el proceso productivo mucho antes que a los peones del campo. Además, por estar insertos en la vida monetaria de las ciudades, los artesanos sufrieron frontalmente el impacto de las especulaciones, los canjes y las devaluaciones de las diferentes monedas. No es accidental que una de las primeras huelgas bajo el nuevo régimen norteamericano, fomentada y organizada por la Federación Libre de los Trabajadores, surgiera a raíz de la devaluación monetaria impuesta por la ley Foraker en 1900 como protesta por el cambio desigual que se reflejaba en los salarios pagados.

Los trabajadores urbanos, alfabetizados en las escasas escuelas de la época o autodidactas, fueron los primeros en leer los escritos de los socialistas europeos y en publicar, desde 1874, los primeros periódicos destinados a los artesanos urbanos. Armados de una teoría social —fundamentalmente de origen anarquista— y de la imprenta, los tabaqueros, carpinteros, zapateros y tipógrafos puertorriqueños estaban preparados para fomar sus propias organizaciones. La invasión norteamericana en 1898 aceleró el proceso al permitir, por primera vez en la historia de Puerto Rico,

la formación y vida pública de una federación obrera.

En fin, el nacimiento legal del movimiento obrero se realizó sin dificultades, pero su desarrollo chocó desde un comienzo con los obstáculos de la ausencia de una industria, la escasa concentración de obreros en un mismo centro de trabajo, el predominio de los trabajadores agrícolas y el analfabetismo. Cuando en 1899 Antonio Roig, comerciante y rico hacendado azucarero, confesó que no cultivaba naranjas porque "la caña de azúcar deja más dinero" y que tampoco sembraba arroz para el consumo diario porque "llega más barato del exterior", resumió los aspectos centrales de una agricultura basada en el cultivo y exportación de productos comerciales (azúcar, café y tabaco) e importadora de alimentos básicos y de la mayor parte de los productos manufacturados.

Como colonia española, Puerto Rico tuvo que sufrir varias imposiciones que afectaron algunos aspectos de sus exportaciones e importaciones. Por ejemplo, durante el siglo XIX el gobierno español impuso unos altos aranceles al azúcar de Puerto Rico exportado a la Península, con el fin de proteger a los azucareros de Andalucía. En consecuencia, excluyó la mayor parte de los azúcares puertorriqueños del mercado español y los orientó, casi exclusivamente, al mercado norteamericano. Por el contrario, España utilizó los aranceles para obligar a los puertorriqueños a consumir productos españoles.

De la misma manera, las manufacturas extranjeras entraron a Puerto Rico sin que los puertorriqueños lo pudieran evitar. Así, la falta de poderes políticos, así como el predominio de los comerciantes españoles en la economía insular impidieron el surgimiento de una industria autóctona y fortalecieron los monocultivos de exportación. Durante la mayor parte del siglo XIX, el azúcar y el café acapararon más del 50% del comercio exterior, y junto al tabaco y las mieles más del 75%. Esta tendencia fue acentuándose a medida que avanzó el siglo. No fue, pues, un accidente que Puerto Rico entrara al siglo XX con poco espacio y escasa autonomía para realizar, aunque fuera modestamente, su propia revolución industrial.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGPR Archivo General de Puerto Rico.
AHN Archivo Histórico Nacional, Puerto Rico.

ACOSTA, José Julián

1866 "Notas a Fray Iñigo Abbad y Lasierra", en *Historia geográfica, civil y natural de San Juan Bautista de Puerto Rico*. San Juan, Imprenta Acosta.

1869 "Cuestión de brazos: para el cultivo actual de las tierras de Puerto Rico (1853)", en *Colección de artículos*. San Juan, Imprenta de Acosta.

1878 *Informe dado a la Excelentísima Diputación Provincial sobre la enfermedad de la caña de azucar, en el 4to. departamento de la isla de Puerto Rico*. San Juan, Imprenta Acosta.

Autos acordados

1857 *Autos acordados de la Real Audiencia de la isla de Puerto Rico y reales cédulas, órdenes, reglamentos, decretos y circulares comunicados desde la instauración de dicho Superior Tribunal*. Puerto Rico, Imprenta de Márquez.

BRAU, Salvador

1956 "Las clases jornaleras de Puerto Rico", en *Disquisiciones sociológicas*. Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico.

CASTRO, María de los Ángeles

1969 "La construcción de la carretera central en Puerto Rico (siglo XIX)". Tesis de Maestría en Historia, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

Décimo

1925 *Décimo informe anual del Negociado del Trabajo dirigido al Comisionado de Agricultura y Trabajo para transmitir a la Asamblea Legislativa de Puerto Rico*. San Juan, Negociado de Materiales, Imprenta y Transporte.

Documentos

1888 *Documentos que debieron leerse en la reunión de acreedores de D. Leonardo Igaravidez, convocada para el día 17 de noviembre de 1888 por la Comisión Interventora del cumplimiento del Convenio*. San Juan, Imprenta Acosta.

GARCÍA, Gervasio y A. G. QUINTERO RIVERA

1982 *Desafío y solidaridad. Breve historia del movimiento obrero*

puertorriqueño. Río Piedras, Ediciones Huracán.

GAYER, Arthur

1938 *The Sugar Economy of Puerto Rico*. Nueva York, Columbia University Press.

GENOVESE, Eugene D.

1965 *The Political Economy of Slavery. Studies in the Economy and Society of the Slave South*. Nueva York, Pantheon Books.

GÓMEZ, Labor

1970 *Organización y reglamentación del trabajo en el Puerto Rico del siglo XIX, (Propietarios y jornaleros)*. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Informe

1900 *Informe sobre el censo de Puerto Rico, 1899*. Washington, Imprenta del Gobierno.

Informe anual

s.f. *Informe anual de Negociados del Trabajo*. San Juan.

"Informe dado"

1969 "Informe dado por el Alcalde Don Pedro Yrisarri al Ayuntamiento de la Capital", en Aída CARO DE DELGADO: *Ramón Power y Giralt*. San Juan.

Informe del

1889 "Informe del Gobierno General de 25 de junio de 1881 sobre la conveniencia de estos establecimientos", en Domingo ARECCO Y TORRES: *Recopilación de disposiciones oficiales*. Mayagüez, Imprenta de Arecco hijo.

"Instrucciones"

1969 "Instrucciones a Power de la villa de Coamo", en Aída CARO DE DELGADO: *Ramón Power y Giralt*. Puerto Rico.

"Instrucciones a Power"

1969 "Instrucciones a Power del Cabildo de San Juan", en Aída CARO DE DELGADO: *Ramón Power y Giralt*, Puerto Rico.

"Junta"

1866 "Junta para amonestaciones de vagos", en Francisco

RAMOS: *Prontuario de disposiciones oficiales de Puerto Rico.* San Juan, Imprenta de González.

LEDRU, André Pierre

1957 *Viaje a la isla de Puerto Rico.* Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Francisco

1923 "Fabricación de azúcar en Puerto Rico", en Eugenio FERNÁNDEZ GARCÍA: *El libro de Puerto Rico.* San Juan, El Libro Azul Publishing Co.

LÓPEZ TUERO, Fernando

1891 *La reforma agrícola.* Puerto Rico, Tipografía del Boletín Mercantil.

Memoria

1888 *Memoria leída en la reunión de acreedores de D. Leonardo Igavídez, que tuvo efecto en 17 de julio de 1888, presidida por el Sr. D. Augusto de Cottes.* San Juan, Imprenta Acosta.

PICÓ, Fernando

1979 *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX.* Río Piedras, Ediciones Huracán.

RAMOS, Francisco

1866 *Prontuario de disposiciones oficiales de Puerto Rico.* San Juan, Imprenta de González.

RAMOS MATTEI, Andrés A.

1981 *La hacienda azucarera.* San Juan, CEREP.

"Reglamento"

1853 "Reglamento para la construcción, conservación y mejora de los caminos vecinales, circular num. 32, 28 de febrero de 1853", en *La Gaceta de Puerto Rico* (3 mar.).

"Reglamento para"

1866 "Reglamento para su corrección", en Francisco RAMOS, *Prontuario de disposiciones oficiales de Puerto Rico.* San Juan, Imprenta de González.

ROBINSON, Albert G.

1899 *The Porto Rico of Today.* Nueva York, Charles Scribner's Sons.

SANZ, José Laureano

s.f. "Memoria del Gobernador Sanz", en *Boletín Histórico de Puerto Rico*, VI.

SCARANO, Francisco A.

1984 *Sugar and Slavery in Puerto Rico*. Madison, The University of Wisconsin Press.

Segundo informe

1914 *Segundo informe anual del Negociado del Trabajo dirigido a la Asamblea Legislativa de Puerto Rico*. San Juan, Bureau of Supplies, Printing and Transportation.

Sexto informe

1919 *Sexto informe anual del Negociado del Trabajo dirigido a la Asamblea Legislativa de Puerto Rico*. San Juan, Negociado de Materiales, Imprenta y Transporte.

TURNBULL, David

1840 *Travels in the West; Cuba with Notices of Porto Rico and the Slave Trade*. Londres, s.e.

VILAR, Pierre

1960 "Croissance économique et analyse historique" en *Première Conférence Internationale D'Histoire Economique. Contributions, Comunications*. París, The Hague, Mouton & Co. Publishers.

NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán DOS ejemplares de su colaboración: el original y una copia.

2. Los textos (incluyendo notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cms.), con márgenes de 3 cms. en los cuatro lados, y con paginación consecutiva.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto se deberá indicar claramente.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán al mínimo, siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana*. Las notas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas consecutivamente con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana*.

7. El nombre del autor y el de la institución a la que pertenece se deberán indicar claramente. En los artículos, estos datos se colocarán al comienzo del texto, a la derecha, después del título; en los testimonios, notas, reseñas, etc., irán al final del texto, a la derecha.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *Normas*. La redacción se reserva el derecho de corregir o ajustar el texto, en tanto no se altere su sentido.

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de un año.

10. Para evitar costos extra de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana*.

12. *Historia Mexicana* no publica colaboraciones que hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones.

ADVERTENCIA: Se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Para tal fin se requieren DOS ejemplares de cada libro. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de *Publicaciones recibidas*.

Beatriz Morán Gortari, ayudante de la redacción, y Sara Reséndiz, secretaria, colaboraron en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

Pedro CARRASCO: *Los mayeques.*

François CHEVALIER: *Silvio Zavala, primer historiador de la América hispano-indígena. El caso del trabajo de la tierra.*

Claude DUMAS: *El discurso de oposición en la prensa clerical conservadora de México en la época de Porfirio Díaz (1876-1910).*

Luis GONZÁLEZ: *Silvio Zavala y el quehacer histórico en México.*

Moisés GONZÁLEZ NAVARRO: *La arcaica libertad: el artículo cuarto contra el artículo 123.*

Hira de GORTARI: *Julio-agosto de 1808: «La lealtad mexicana».*

Isabel GUTIÉRREZ DEL ARROYO: *El nuevo régimen institucional bajo la real ordenanza de intendentes de la Nueva España, 1786.*

Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ: *Origen y ocaso del ejército mexicano.*

Andrés LIRA: *Autobiografía, humanismo y ciencia en la obra de José Medina Echavarría.*

Guillermo LOHMANN-VILLENA: *Notas sobre la presencia de la Nueva España en las cortes metropolitanas y de cortes en la Nueva España en los siglos XVI y XVII.*

Ángel LOSADA: *El abate Grégoire, lector de los humanistas y juristas españoles de los siglos XV a XVI.*

Josefina Zoraida VÁZQUEZ: *Iglesia, ejército y centralismo.*

Luis WECKMANN: *México-Brasil, una correspondencia imperial.*